ÉTICA Y POLÍTICA EN KARL MARX

GERARDO
ÁVALOS TENORIO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

EDITORIAL TERRACOTA ET



GERARDO
ÁVALOS TENORIO

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor investigador titular de tiempo completo adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus libros más recientes son *Ética y política para tiempos violentos* (2016), *Hegel actual. La paciencia de lo negativo* (2018), *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político* (2020).

Ética y política en Karl Marx



Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig
http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico

Ética y política en Karl Marx

Gerardo Ávalos Tenorio





Primera edición: octubre de 2021

Diseño de portada: Raymundo Ríos Vázquez

ISBN: 978-607-28-2265-8 Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
ISBN: 978-607-713-465-7 Editorial Terracota

Esta coedición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y Editorial Terracota, fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la UAM-Xochimilco el apoyo brindado para la publicación de esta obra.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades. Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig
http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico



Editorial Terracota, SA de CV
Av. Cuauhtémoc 1430
Col. Santa Cruz Atoyac, Benito Juárez
03310, Ciudad de México
Tel. +52 (55) 5335 0090

info@editorialterracota.com
www.terradelibros.com

Impreso en México / *Printed in Mexico*

2025 2024 2023 2022 2021
5 4 3 2 1

A María Antonieta,
mi primera maestra de marxismo.

Índice

Introducción

Hace algunos años, pocos en realidad, se cumplió el bicentenario del nacimiento de Karl Marx. Como suele acontecer en estos casos, en varios lugares del planeta se celebraron eventos en conmemoración o celebración de tal acontecimiento. Abundaron, como era de esperarse, los "balances" de la obra de Marx a la luz de nuestra época y, viceversa, los "diagnósticos" de nuestros tiempos iluminados por la obra de Marx. Más allá del mero protocolo conmemorativo, sí se desempolvaron las viejas discusiones que atravesaron la trayectoria histórica de la obra marxiana, pero también fueron agregados nuevos ingredientes, entre los cuales sobresalieron el colapso del "socialismo real", la crisis económica recurrente del capitalismo y la crisis ecológica global. No era para menos. Por supuesto que se trata de temas torales de nuestra época. Y aún no se avizoraba la pandemia mundial de covid-19 que, de buenas a primeras, hermanó al mundo y lo unió para el combate contra la amenaza mortal. Ya existían advertencias de la necesidad de plantear los temas de urgente atención para la humanidad porque estábamos en "el mismo barco". Una ética mundial, mínima digamos, era prácticamente una necesidad de sobrevivencia como especie. La "paz perpetua", el cosmopolitismo, la universalidad de los derechos humanos, en fin, la salud biológica del planeta como condición de posibilidad de la reproducción de la vida humana, so pena de un suicidio colectivo, se habían convertido en temas ineludibles. No atender esta urgencia significaba serruchar la rama en la que uno mismo está sentado. En pocas palabras: si

no se hacía algo, pronto y efectivamente, corríamos riesgos globales como especie. Entretanto, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) no se había quedado paralizada y asumía cada vez más una posición protagónica para encabezar los esfuerzos de todos los países para construir un mundo más justo, libre, igualitario y ecológicamente saludable, de acuerdo con los aclamados "Objetivos del Milenio". Solo que la cruda realidad del capitalismo se reveló con una terquedad insospechada para los espíritus ingenuos que no tenían a Marx como parte de su formación intelectual. Si se prescinde de Marx solo con muchas dificultades se puede entender la sociedad moderna, su lógica estructurante, su organización mundial y sus contradicciones. Esa es, en el fondo, la importancia de este filósofo que, antes de considerarlo como líder ideológico del comunismo, es necesario ubicarlo como un clásico del pensamiento de todos los tiempos. Lo es, a pesar de que su nombre y algunas de sus tesis tuvieron el infortunio de ser convertidas en dogmas o en preceptos morales que, aislados de su fuente filosófica, carecían del sentido agudo y cáustico que les corresponde.

Todas las obras de los clásicos son interpretables, lo cual es una obviedad si se entiende como la admisión tolerante de una pluralidad hermenéutica, pero no si se quiere comunicar la fatalidad de lo necesario: no hay alternativa, no queda otro camino que la interpretación para apropiarse de un pensamiento expresado en textos y en testimonios biográficos o históricos que nos han legado del pasado. Es cierto que las interpretaciones pueden variar, pero entonces lo que se produce no es una generosa heterogeneidad hermenéutica sino simplemente buenas o malas interpretaciones o, para decirlo de manera precisa y que no tenga connotaciones morales, se pueden juzgar las diversas interpretaciones como correctas o incorrectas en función de una regla de medición previamente confeccionada. Interpretar, entonces, se convierte en un desafío temerario, pues la simple tarea de lectura comprensiva de textos escritos en un tiempo histórico diverso al nuestro engendra siempre el riesgo de una tragedia, la tragedia de la transmisión, pues entre una y otra época, la del autor y la nuestra, hay al menos discordancia. O al menos la hay en lo existencial, aunque cabe la posibilidad de que los caracteres esenciales se mantengan incólumes, como por ejemplo la naturaleza humana, la tendencia a la lucha por la sobrevivencia y por el reconocimiento, la dinámica de la guerra, la reacción humana frente a las catástrofes, etc. Pero también puede suceder que haya mayor cercanía con ciertos clásicos porque quizá ellos hayan advertido los rasgos esenciales de nuestra forma de vida actual, aunque las variaciones indudables se dan por descontadas.

Ese es el caso de los filósofos modernos que dieron la pauta para pensar el modo de vida actual y universal que se caracteriza por la generalización de la forma mercantil dineraria de mediación entre los humanos. La regla de medida que permite juzgar como correcta una interpretación, entonces, tiene un componente central y es que el punto de partida sea evidente e indudable toda vez que se refiera a hechos tan taxativos y contundentes como la certeza de estar vivo, de pensar y de que el futuro es la muerte. Pero ese es apenas el punto de partida, pues todo lo demás se sujeta a la idea de *construcción*, que consiste precisamente en la relativización de lo que aparece como real a los sentidos. Bien sabemos que no todo lo que se presenta como real a los sentidos posee verdaderamente tal consistencia, pues ya uno de los Siete Sabios de la antigüedad advertía que "las apariencias engañan".

En el caso de las interpretaciones de las obras de los clásicos también aplica esa máxima: las apariencias engañan. La prosa de los autores puede ser sencilla, pero, tratándose de un clásico de la filosofía o de las ciencias sociales, esta simpleza o sencillez puede resultar ilusoria; lo que ocurre con mayor frecuencia, empero, es lo contrario: suele existir una dificultad intrínseca y mayúscula en los autores, en algunos más y en otros menos. El caso de Marx es especial porque su narrativa exotérica, si bien no es ni simple ni sencilla, resulta accesible y comprensible en general, porque está formada por artículos periodísticos, textos políticos y escritos de divulgación donde el esfuerzo didáctico es mayúsculo. El asunto se enreda a la hora de acometer sus escritos filosóficos o su crítica de la economía política, donde las dificultades abundan y son de muchos tipos. Esa es la fuente de las tentativas de divulgación ("para principiantes" o "*for dummies*") que, si bien cumplieron un papel plausible en la iniciación, resultaron catastróficas a la postre, porque era fácil asumir que ya se sabía "de qué trataba" el discurso de Marx y del marxismo. La urgencia de la "praxis" no fue una influencia menor en esta simplificación del pensamiento del filósofo de Tréveris, y su conversión en dogma de fe era previsible. Todavía a estas alturas no es difícil percatarse del predominio de la simplificación, el dogma o la moralización, siempre que uno se encuentra con algunos supuestos "marxistas" en las referencias teóricas o políticas. En todo caso, hay lugar para una sospecha: muy probablemente no se leyó a Marx o se lo hizo con anteojeras ideológicas y, manuales mediante, con simplificaciones pueriles.

Tanto la simplificación aludida como su conversión en dogma religioso fueron inocentes, espontáneas y gratuitas: había elementos en el corpus marxiano que los prohijaron. Quizá esta sospecha de Castoriadis (2013),

que lo llevó a realizar un importante balance de las bases del marxismo, contenga respuestas reveladoras que sería necesario asimilar y asumir. Es dable localizar en la obra de Marx al menos X elementos que potenciaron el dogmatismo y la simplificación, lo que a fin de cuentas enturbió su legado científico. Primero, la importancia de la praxis. Escribe Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach: "La pregunta sobre si el pensamiento humano alcanza una verdad objetiva, no es una pregunta de la teoría sino una pregunta práctica. En la praxis el ser humano debe comprobar la verdad, esto es, la realidad efectiva y el poder [*Macht*], la citerioridad[1] de su pensamiento. El conflicto sobre la realidad efectiva o la irrealidad efectiva del pensamiento —que está aislado respecto de la praxis—, es pura cuestión escolástica". Para la lectura superficial no hay la más mínima duda: solo en la práctica se revela quién tiene la verdad. Un deletreo más detallado sugiere, en cambio, que al pensador lo están asediando problemas teóricos de todos los siglos, no solo concernientes a la cuestión de la verdad sino de la relación entre teoría y práctica. Ya Kant (1986), para poner un ejemplo a la mano, se había planteado el mismo tema al responder al interrogante acerca de si algo es válido en teoría, pero no en la práctica. La sorpresa de Kant debía orientarnos también a nosotros: para empezar, hay verdades que solo lo son de razón y no se pueden mostrar tangiblemente; es más, las condiciones de posibilidad para sentir (espacio y tiempo) y pensar (las categorías) son trascendentales y son *a priori*, sin experiencia. Así que el mero ejercicio de pensar ya implica la existencia de un terreno de certidumbre que no depende de lo que es válido en la "práctica"; aún más, si se considera lo que está implícito cuando se afirma: "Es solo en la práctica que se comprueba la verdad del pensamiento", se llega a la conclusión de que esta es una verdad teórica, obtenida teóricamente por medio de la puesta en funcionamiento de las categorías trascendentales y las operaciones del pensamiento necesarias y suficientes para poder enunciar tal certeza. Trágicamente, el juicio enunciado en aquella afamada tesis es aplicable al propio pensamiento de Marx después de las caídas del Muro de Berlín y de la Unión Soviética. La decimoprimera tesis sobre Feuerbach sirve como punto de remate o de basta en este tema: "Los filósofos solamente han *interpretado* de maneras diferentes el mundo; de lo que se trata es de *transformarlo*". Esta multicitada frase se convirtió en un mantra de la nueva religión secularizada, aunque, en reali-

[1] "Citerior" es el antónimo de "ulterior". Significa estar situada más acá, aquende y no allende.

dad, resulta al menos desmesurada, pues lo que mínimamente revela la filosofía, aun la emanada de las brillantes mentes de Bacon y Descartes, es que "no se puede todo", y menos aún tratándose del mundo social, que descansa en estructuras no construidas voluntariamente. El que un proceso social sea "históricamente determinado" no significa que sea resultado de la voluntad individual y quizá tampoco de la voluntad colectiva o general, que al menos a Rousseau le generó muchos problemas de interpretación, problemas que heredó la teoría de la democracia, porque eso de tomarle el pulso a lo que quiere "el pueblo", "la patria", "la nación" y otras entelequias inaprensibles, no solo es a todas luces temerario sino, en gran medida, imposible, por más barómetros, demómetros, y encuestas mercadológicas que suman opiniones prefabricadas de individuos y ni así logran descifrar a las caprichosas colectividades. En descargo de los furores juveniles de Marx, es justo consignar que, con los años y los estudios, aquel impulso para transformar el mundo fue atemperado, aunque ciertamente, nunca desechado. Muy sintomática resulta su afirmación ulterior, ya en 1867: "el que los hombres relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como *valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*" (Marx, 1977: 90). ¡Qué diferencia! El capital es un ser "extremadamente misterioso" que adquiere vida propia, no obstante ser el producto de los seres humanos; este fenómeno tiene un nombre y constituye uno de los ejes de la crítica de Marx a la economía política. Así que ahora resulta que existe una acción de los hombres cuya fuente les resulta desconocida, "no lo saben", pero que, con todo, lo hacen. Se mueven y actúan, pero no saben lo que hacen. De entrada, desconocen que forman parte de una fuerza colectiva de producción, que no se reduce a su pueblo, su barrio, su colonia, su aldea, su alcaldía, su condado, su distrito, ni siquiera a su ciudad, su país, su región; la verdad es que se ha atravesado el mundo de los fetiches, los fantasmas y las ilusiones, para hacer pensar a esos integrantes de la fuerza colectiva de producción social que están divididos y enfrentados en naciones. El hecho de que la nación sea un mito no la hace menos efectiva pero, de hecho, aquella fuerza productiva social es mundial y lo ha sido desde los inicios, aunque en esos tiempos tempranos venía envuelta en la guerra de conquista y las colonizaciones, lo que hizo decir a Marx que el capital inició su victoriosa carrera en el mundo "chorreando sangre" (y

esparciendo virus, bacterias, gérmenes y bacilos, que también hicieron lo suyo en la eliminación del otro "en cuanto otro". El capital es mundo, por lo que la fuerza colectiva del trabajo social, que incluye trabajo intelectual y trabajo manual, marca un cierto grado de civilización global. Entonces, ese ser misterioso lo es porque, siendo humano, termina siendo demasiado humano y se les va de las manos a los hombres; de pronto, ya se encuentran sometidos a él, primariamente la mayor parte de la población que habita en los territorios conquistados y colonizados. Solo un mínimo porcentaje de la población de estos países pertenece a las élites, y en general es la población descendiente de los conquistadores, de los colonizadores o de los aventureros que siguieron la ruta de vida de los pioneros estadounidenses, siempre buscando el "oro de California" o, en el peor de los casos, la sumisa fuerza de trabajo indígena o mestiza. Pero entonces, Marx ya no funciona como formador de cuadros revolucionarios ni como *coach* del liderazgo emancipador, o no al menos en el sentido reducido y simplista con el que suele entenderse la praxis y la "transformación del mundo". Algo de razón le asistía al vilipendiado Althusser, rehabilitado por sus discípulos y seguidores que no han dejado de dar la batalla en muchos frentes, incluido el de la insurgencia guerrillera armada. Pero tampoco ellos han transformado el mundo. Lo que sí ha pasado es que el capital transformó al mundo, indudablemente. Y ahora tenemos un mundo más violento, con mayor poder en manos de la clase dominante, con mayor radio de acción en manos de las grandes empresas y con un orden geopolítico global determinado por pequeños grupos de poder concentrado. Que este orden tiende a la crisis, ni duda cabe, pero que la crisis es consustancial al propio "desacoplamiento estructural" del sistema del capital, no es tan evidente; que de la crisis del capital emerja una civilización más justa, libre, igualitaria, incluyente y ecológicamente sustentable no parece intuitivamente posible, pero tampoco lógicamente posible desde las premisas constitutivas del sistema de capital. Y mucho menos teniendo a la vista lo que sucede cuando los revolucionarios o los reformistas llegan al poder —del Estado burgués al que querían extinguir— y la única transformación que experimentan es la que ya había padecido el Dr. Henry Jekyll al convertirse en el misántropo Mr. Hyde, en la inolvidable novela breve de Stevenson. Pero ya antes Robespierre no dejó lugar a dudas de que las revoluciones se comen a sus hijos, sino también de que la tendencia a la centralización del poder y el culto a la personalidad, venían desde antes del capital y de la instauración de su orden global. Y todavía más atrás, la historia de las revoluciones burguesas mostraba que

después del momento insurreccional y de la toma del poder por las nuevas fuerzas políticas, siempre había, entre los revolucionarios, un grupo restauracionista del orden anterior y otro que pretendía llevar más lejos o más hondo el nuevo régimen. La concepción de la praxis y la directriz hacia la transformación del mundo mediante la revolución social, siempre apuntando hacia la emancipación humana, fue, en apretada y forzada síntesis, el proyecto de Marx que se abrió paso en medio de otras corrientes del pensamiento surgidas como expresiones radicales de las revoluciones burguesas. En parte, la idea de una revolución radical (que fuera a la raíz) era una herencia reciente de las insurrecciones europeas y norteamericana; pero en parte también respondía a una determinación singular. Marx provenía de una familia hebrea de una estirpe en la que se encontraban varias generaciones de rabinos. Los significantes "pueblo elegido" y "emancipación", poseen orígenes y resonancias teológicas y religiosas hebreas. El espíritu de secta también posee este carácter. El padre de Marx se vio obligado a renunciar a su judaísmo y a adoptar el cristianismo a fin de conservar su puesto en la administración pública del Estado prusiano, manifiestamente cristiano. Como lo reprimido retorna, pero bajo otros ropajes, la búsqueda de un pueblo elegido o de la clase universal o sujeto revolucionario, marcó sin duda la vocación del autor de *El capital*; también marcó a generaciones enteras de marxistas militantes que hicieron de la revolución el proyecto de sus vidas, lo que también dio lugar a historias heroicas. Pero la pulsión de militancia y el prurito de transformación social descansa invariablemente en la convicción de que la vida es lucha y que la lucha en favor de ideales sublimes pasa por derrotar al enemigo, incluso con medios violentos: los fines justos santifican los medios de dudosa rectitud, máxima jesuítica que le endilgaron a Maquiavelo, pero que sí caracteriza un amplio espectro de posiciones políticas de todo tipo, incluido el espíritu de secta de los marxistas: la lucha de clases estaba fuera de duda, como lo estaban también la revolución y el futuro socialista.

La identidad del proyecto político de Marx, así, se fue edificando en contraste con los socialismos y los anarquismos de todos los pelajes. Más que la "lucha de clases" lo que experimentaron Marx, Engels y sus seguidores fue una constante "lucha de facciones" contra los hegelianos primero, y luego contra una larga lista de corrientes y tendencias emanadas de las revoluciones recientes; no fue una "revolución permanente" pero sí una confrontación perenne contra los socialistas "verdaderos", contra los socialistas cristianos, contra los anarquistas proudhonianos primero y los

bakuninianos después, contra los blanquistas (de August Blanqui), contra los seguidores de Lasalle, contra los socialdemócratas, contra los socialistas de Estado (como Louis Blanc), etc. Las discrepancias se prolongaron y afectaron al marxismo mismo y también aquí hubo "reformistas" y "revolucionarios", vanguardistas y espontaneístas, bolcheviques y mencheviques, estalinistas y trotskistas, maoístas y guevaristas, guerrilleristas y eurocomunistas, en fin, marxistas genuinos y marxistas falsos, consecuentes unos, incongruentes otros. La discrepancia no ha dejado de producirse sin que, hasta la fecha, ninguno de los bandos, si es que todavía existen algunos de sus representantes, ceda ni un ápice. Lo único certificable es que el "conflicto por las investiduras" era sintomático de la amplia heterogeneidad en las posibilidades de "leer" la obra de Marx y adaptarla a posiciones que provenían de muchas fuentes, incluyendo aquellas más bien afectivas o pasionales, inflamadas por motivos muy íntimos de resentimiento por la exclusión, la expulsión o el menosprecio: "volveremos y seremos miles", ¿quién no se emociona?

En efecto, el marxismo nunca fue unitario, lo que también significa que no todo fue simplificación, dogmatismo y "pulsión de praxis", sino que también hubo muchos esfuerzos de lectura detenida, pausada, paciente, quizá menos preocupada por la revolución social que por la comprensión adecuada a los criterios de verdad y falsedad que se imponían como necesarios para acreditar un planteamiento teórico. Si bien Marx, como hemos visto, tenía pretensiones de participar en la transformación del mundo, no asumía ingenuamente que esto fuera posible sin la comprensión teórica de la arena en la que se actuaría. Como descendiente directo del espíritu moderno, confió en la ciencia superando a la religión y a la política, tal como se le presentaron en su tiempo. Esta confianza en la ciencia se concentró en un desmentido de la lógica estructurante de la ciencia social más desarrollada en su época que era la economía política. El resultado neto no fue tanto la confección de un capítulo más en la "historia del pensamiento económico" sino un vuelco radical de la propia economía política y, con ello, de la concepción misma de política que imperaba en la época. Con esto se abre el horizonte para incorporar en la praxis la teoría crítica que procede negativamente al pasar por ese tribunal de la razón negativa lo que aparece registrado como real en los textos económicos. Se trata de otro modo de operar el pensamiento, que tiene marcadas fuentes idealistas. Y es de aquí de donde han partido tentativas de continuidad en esta forma de razonar las contradicciones del capitalismo. No hablamos de

una corriente o una escuela de pensamiento sino de un flujo constante de ideas encarnadas por varios autores en diversas épocas y lugares. Ellos han puesto en el centro el núcleo racional de la crítica de la economía política y, a partir de él, han desarrollado las aristas que brotan lógicamente de ese núcleo. Ese núcleo es la teoría del valor trabajo, superada por Marx bajo una forma filosófica como una teoría de la forma valor, lo que significa que de una categoría típicamente económica se pasa a una categoría que ubica una relación entre seres humanos mediada por una abstracción como el centro de atención para el estudio. La forma valor es una categoría de origen filosófico desde la cual es dable enlazar la comprensión de las lógicas de la mercancía y el dinero, como objetos que transportan relaciones sociales que aparecen como si fueran vínculos entre libres e iguales cuando, en realidad, son enlaces de poder y dominación. Se trata de relaciones de poder y dominio modernas, toda vez que han sido superadas históricamente la esclavitud y la servidumbre y el vasallaje, aunque puedan seguir existiendo en vastas zonas y regiones del planeta donde aparentemente no ha llegado la modernidad. Pero esos fenómenos pertenecen a la lógica de la apariencia y deben ser conectados con el núcleo de la forma valor.

A esta corriente de interpretación (que, insisto, no forma una escuela ni es tampoco unitaria) pertenecen (al menos y sin ser exhaustivo) Evgeny Pashukanis, Alfred Sohn-Rethel, Isaak Illich Rubin, Gyorgy Lukács, Antonio Negri (hasta cierto punto), algunos teóricos de la "derivación" o "escuela lógica" (con sus matices), John Holloway, Joachim Hirsch, Jean-Marie Vincent, Patrick Murray, Fred Moseley, Mario Robles, Christopher J. Arthur, y la (relativamente) reciente "crítica del valor", con Moishe Postone, Robert Kurz y Anselm Jappe a la cabeza. Estos autores han escrito obras de interpretación plegándose a la arquitectura lógica emanada del núcleo racional de la *crítica de la economía política* de Marx y con ello han hecho contribuciones notables a la comprensión de las contradicciones del capitalismo actual. Obviamente tanto el listado como las orientaciones en cuanto a los tipos de análisis derivados de la arquitectónica marxiana están marcadas por la diversidad y la heterogeneidad. Hay que decir que la mayor agudeza se obtiene cuando el núcleo racional de la *crítica de la economía política* se vincula con sus fuentes filosóficas, especialmente con el idealismo alemán.

Este libro es una tentativa en ese sentido. En el primer capítulo se argumenta la idea de que el materialismo de Marx es idealista, no porque persiga un ideal (el de la justicia) sino porque al enfrentarse críticamente a

la economía política no le queda más remedio que pertrecharse con la dialéctica hegeliana y descubrir la inmensa realidad del invisible valor y de los procesos relacionales y las relaciones procesuales sin las cuales es imposible entender la lógica del desenvolvimiento del capital. El segundo capítulo aborda el tránsito desde el horizonte trascendental implícito en la crítica de Marx tanto a Hegel como a la economía política, hacia la política de la emancipación. En esa misma tesitura, en el tercer capítulo examino el célebre *Manifiesto del Partido Comunista* desde la ética y no solo desde la retórica panfletaria en la que se suele asimilar. A partir del capítulo 4 hay un cambio de frente y saco a la luz la inscripción filosófico política subyacente a la crítica de la economía política. Entonces sale a flote la concepción de política que tiene Marx, su concepto de Estado en proceso de producción o generación, y las implicaciones que tiene esta manera de interpretar la filosofía política de Marx, en contraste con intentos monumentales pero infructuosos de arrebatarle la pluma al pensador de Tréveris y pretender suplantarlo para el siglo XXI. En el capítulo 7 argumento que, para Marx, el capital no es solo un sistema económico sino un modo de civilización que no puede ser entendido sino dialécticamente, es decir, como haciendo unidad con la barbarie. En el último capítulo, también interpretativo, rescato la vigencia del proyecto filosófico de Marx al sostener la vigencia del socialismo ético, que es el que se encuentra implícito en su obra.

1. El materialismo idealista de Marx

> Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de relaciones recíprocas y de relaciones con otros objetos.
>
> *G. W. F. Hegel*

La posición filosófica de Marx es, explícitamente, materialista. El realismo ingenuo identifica la materia con lo tangible, pero desde ahí muestra sus limitaciones, pues lo sensible, lo que es susceptible de ser registrado por los cinco sentidos, no necesariamente es tangible. El sentido del olfato o el del oído registran objetos no tangibles o no visibles. La realidad molecular es invisible de modo natural, a menos que se le interponga un aparato que tecnológicamente sea capaz de registrarla. Los virus, las bacterias y otros agentes patógenos, son reales pero invisibles. De igual modo, la radiación es intangible, pero es real. El vacío solo es concebible como aquello que media entre los protones, neutrones y electrones del átomo, pero forma parte del átomo.

Así que filosóficamente el materialismo alude a una materia que no es identificable con la dureza de la roca o la tangibilidad de la mesa. La materia del materialismo es la que se adhiere, en unidad binaria, a la forma. Se trata de las categorías aristotélicas de materia-forma las que dan cuenta del primer significado filosófico, elemental, de la materia. La materia del jarrón puede ser la cerámica, el barro o el vidrio, pero la forma es, propiamente, lo que hace del jarrón un jarrón. La forma es la idea, lo que trasciende a la materia, pero le da sentido. La forma es lo universal, imperecedero, transhistórico, solo accesible a la razón o al logos. El punto de vista filosófico de las ideas o formas siempre es "idealista", pues es desde el pensamiento y sus operaciones del pensar desde categorías lo que constituye la esencia de este

amor al saber. Solo en un nivel más concreto, y de hecho delimitado históricamente, es posible establecer una posible diferencia entre "idealismo" y "materialismo" y más aún asentar una oposición hasta ético política entre estas "concepciones del mundo". En este nivel ya fundado, el materialismo sería el que postula no una prioridad temporal cronológica de la materia sobre las ideas, sino la fundamentación de todo lo existente en la materia; esa materia fundamental no es la naturaleza en abstracto sino el cuerpo humano viviente y sujeto de necesidades, pero también con capacidades para satisfacerlas. La materia convertida en fundamental, paso necesario para formular una posición materialista, es la del cuerpo humano en proceso de reproducción a través de todo un sistema de subsunción de la naturaleza. Ese sería el materialismo de Marx y no la típica visión que, de modo ingenuo, confunde la realidad material con lo que se puede tocar o incluso percibir por los sentidos lo cual, dicho sea de paso, es tremendamente reducido: mis sentidos limitados alcanzan a percibir muy poco de la "realidad" exterior. Marx aclara de qué trata su materialismo cuando hace un memorioso recuento de su itinerario desde la filosofía hegeliana hasta su choque con la "realidad" de los intereses materiales. Ese mundo de los intereses materiales tenía un trasfondo en la vida de los campesinos del Valle del Mosela, en la de los tejedores de Silesia, en la de los hombres del campo prusiano que son castigados porque "roban" leña; el joven Marx demuestra, cual abogado, que no hay tal robo pues las ramas que caen de los árboles que se encuentran en el terreno propiedad de los terratenientes ya no forman parte del árbol y por lo tanto quedan a disposición de quien quiera usarlas (en un recurso al derecho de presa tratado por Hugo Grocio) o quien necesite usarlas para satisfacer una necesidad básica como allegarse calor en el rudo clima frío de Alemania. Los campesinos, que son trabajadores agrícolas, los obreros de la industria naciente, que son trabajadores de las ciudades o, más bien, de las zonas marginales de las nuevas, modernas, pujantes y poderosas ciudades que se abren paso al futuro, todos ellos son creadores de riqueza, pero también cuerpos sufrientes sometidos a las más extenuantes jornadas laborales o a las injusticias más patentes, desde el punto de vista del derecho natural. El materialismo de Marx si bien no cae en una sensiblería cursi, sí se nutre de una percepción tan amplia que es capaz de conmoverse, condolerse, compadecerse, frente al sufrimiento y al dolor ajeno.

En contraste con Hegel se advierten mejor las características del materialismo de Marx. El deslinde es elocuente pero después hay un retorno a Hegel que resignifica el materialismo primario. Hacia 1843, sacudido por

la confrontación con la realidad material representada por los asuntos sociales que comentaba como periodista, Marx se pliega a quien en ese momento representaba la posición crítica más consecuente respecto de Hegel. En efecto, desde un materialismo representado por Ludwig Feuerbach, Marx emprende una inversión crítica del pensamiento de Hegel, al que consideraba portador de una visión mistificadora de la realidad. Para el joven de Tréveris, Hegel partía del concepto y retornaba al concepto, con lo que dejaba fuera el flujo vital, la carnalidad sintiente y la realidad sufriente del hombre de carne y hueso, el cual debería ser la base de una concepción del mundo que evitara los equívocos que extraviaban al idealismo. Uno de esos equívocos, quizá el más evidente, era pretender que la realidad era proyección del pensamiento y, por lo tanto, creación del filósofo genial y superdotado. Había un problema real con esta concepción: ¿qué pasaba con fenómenos cuya mera existencia hacía dudar de que fueran racionales? Si algo de la realidad empírica e inmediata no podía ser contemplado satisfactoriamente como racional (por ejemplo, la censura estatal a las opiniones adversas, las legislaciones que castigaban a los pobres, la represión a los trabajadores que se organizaban, etc.), ¿eso significaba que esa realidad era errónea o, más bien, era la filosofía la que mostraba sus limitaciones al carecer de las herramientas categoriales para entenderla? ¿Qué significaba, en concreto, aquella idea hegeliana según la cual hay meras existencias que no se ajustan a su concepto? Específicamente, ¿qué hacer con los órdenes políticos que socavaban la libertad, violentaban la igualdad y se organizaban tan solo para proteger la propiedad privada, es decir, la conservación de los privilegios? Quizá no se adaptaban a su concepto, pero eso no servía de nada y, peor aún, hacía aparecer a la filosofía sin utilidad práctica, como un mero ejercicio de pensadores ajenos a la candente realidad de la época. ¿Para qué, pues, servía la filosofía si frente a realidades que no podía justificar como racionales solo alzaba los hombros y se perdía en la indiferencia enredándose con inútiles abstracciones? La inconsistencia de la filosofía hegeliana se concentraba, entonces, en el terreno de la teoría del Estado, por lo tanto, era necesario atacarla de raíz. Y habría que empezar por confrontarlo desde sus propios razonamientos: "Hegel confunde al Estado como conjunto de la existencia de un pueblo con el Estado político".

Hacia el verano de 1843 Marx emprendió una crítica a la filosofía política del gran filósofo. Al parecer se perdió el texto de la crítica al concepto del derecho de Hegel y solo se conservó la parte referida al Estado, es decir, no existe un texto en el que Marx aborde la forma en que Hegel trata

la cuestión del derecho y la moral. En cambio, sí existe una "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", una "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" y un texto complementario de la visión política del joven Marx que es "La cuestión judía".

El primer texto puede dividirse en dos partes. En la primera, Marx pasa revista a la concepción hegeliana del Estado de un modo general y en principio concede que el Estado sea considerado un organismo y una comunidad; empero, expone un importante desacuerdo metodológico: Hegel

> no desenvuelve su pensamiento de acuerdo con el objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo del pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta (Marx, 1970: 22).

Como se sabe, Marx está bajo la influencia de Feuerbach y, por lo tanto, está comenzando a realizar una crítica materialista al idealismo hegeliano, lo que se traduce en calificar de "místico" el desarrollo conceptual hegeliano:

> El Estado [en Hegel] no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica, sino de acuerdo con la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia, la razón de la constitución es la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo con la naturaleza del Estado; el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado (Marx, 1970: 27).

Lo que le incomoda verdaderamente a Marx es que Hegel subsume el mundo real bajo el concepto, lo que da como resultado una racionalización de lo irracional o un hacer caso omiso de los problemas sociales que trae consigo el despunte histórico del capitalismo creciente en las condiciones prusianas de lento despliegue industrial y comercial. Marx había presenciado desde su óptica periodística la eclosión de protestas sociales vinculadas con el agravio de los derechos conculcados. Sus artículos sobre los robos de leña, sobre los campesinos del Valle del Mosela y sobre los te-

jedores de Silesia son muestras elocuentes de esta aguda sensibilidad social del joven Marx. Por lo tanto, para él no podía ser sino místico un método que arranca con la lógica del concepto y que quiere ver racionalidad en la realidad, cuando, en verdad, está ignorando lo que, existiendo, no se ajusta a la razón. Para Marx debe procederse al revés: no de la realidad empírica, sensible y manifiesta, pues este comienzo podría igual ser abstracto; en cambio, sí que habría que partir de la "materia" sensible de los hombres y mujeres, adultos, niños y ancianos, que padecen hambre, miseria, exclusión. Y es que esa materia sufriente es verdaderamente la condensación de lo más empírico desde el punto de vista de la humanidad del humano: la justicia o injusticia de una acción o de un modo de vida se resuelve en el nivel de la subjetividad humana, del miedo, la angustia, el sentimiento de nada al que está sometido un sujeto que ha sido despojado o desplazado del lugar social que ocupaba. Es ese el materialismo que Marx conforma paulatinamente y confronta con una filosofía demasiado conceptual como la de Hegel.

Marx centra su crítica en la idea hegeliana del Estado en tres aspectos: *a)* la monarquía defendida por Hegel, *b)* el poder de la burocracia y *c)* el sistema representativo que se expresa en el poder legislativo.

Según Marx, Hegel no fundamenta de manera suficiente la necesidad de un monarca hereditario. Para Marx es desconcertante que la gran construcción hegeliana del Estado racional se corone y remate con un desplante biológico: "Hegel ha demostrado que el monarca debe nacer —cosa que nadie duda—, pero no ha demostrado que el nacimiento haga al monarca […] en la cúspide del Estado no decide, pues, la razón sino la simple naturaleza. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, como determina la calidad del ganado" (Marx, 1970: 45). Si el monarca es soberano, entonces, ¿qué sucede con la soberanía del pueblo? Para Marx, al contrario de Hegel, el Estado es lo abstracto y solo el pueblo es lo concreto. Por supuesto, el "pueblo" es un vocablo con distintas valencias en uno y otro discurso. Para Hegel no hay pueblo sin Estado, porque el pueblo es un concepto político de carácter formal al que se le atribuye la soberanía en la modernidad, pero que no coincide con la población o con el vulgo, la chusma, la muchedumbre o la caterva de seres humanos de carne y hueso. En cambio para Marx, pueblo es el referente del desamparo y la desdicha, de los trabajadores del campo, de los artesanos y (llegaban noticias de Inglaterra) de los obreros que se enfrentaban a condiciones de miseria y explotación. "Pueblos", entonces, con significados muy distintos.

El segundo elemento de crítica fuerte de Marx a Hegel es el poder de la clase universal: la *Beamtstaat* (el estamento de la oficina) o la burocracia que condensa la separación moderna entre el Estado entendido como comunidad y su funcionamiento racional que depende de dicha clase. El Estado ha dejado de ser el organismo social, ha adquirido una lógica propia, se ha separado de la sociedad civil, en suma, se ha convertido en Estado político, una esfera separada de la vida real y concreta de los seres humanos. Pero entonces, la mistificación no es el resultado de un mal funcionamiento o de un error del pensamiento de Hegel sino que así es el Estado tal cual es: una representación mistificada de la sociedad civil que lleva hacia una unificación conciliadora pero imaginaria a la comunidad originariamente política. "El Estado, en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este contra la sociedad civil. De este modo, la burocracia representa la generalidad, pero se trata de una generalidad imaginaria" (Marx, 1970: 60). Aquí se entronca la idea principal de la "Introducción a la filosofía del derecho de Hegel" que consiste en describir la escisión del hombre moderno en "burgués", habitante del universo de la sociedad civil y los intereses privados e individuales, y ciudadano, habitante del "cielo político" del Estado en el que se encuentra representado en una comunidad jurídica abstracta de libres e iguales. Hacia el final de este escrito, Marx elabora todo un programa: que la sociedad civil reincorpore al Estado político, lo haga suyo, lo subsuma: he ahí la realización plena de los principios de la modernidad.

El tercer elemento de crítica de Marx es el poder legislativo hegeliano que, como se sabe, está dividido en dos cámaras: la cámara de los propietarios de tierra y la cámara de los burgueses-ciudadanos. En el poder legislativo, las clases de la sociedad civil llegan a un entendimiento y construyen la unidad. Pero se trata, a decir de Marx, de una unidad ilusoria. "Pero es esta la ilusión formulada de la unidad del Estado político consigo mismo. Depende del *statu quo* real de la relación entre el elemento constituyente y el elemento soberano, el que esta ilusión sea una ilusión eficaz o un engaño consciente de sí mismo. En tanto que las clases y el poder soberano están de acuerdo de hecho, se entienden, la ilusión de su unidad esencial es una ilusión real y, por lo tanto, eficaz" (Marx, 1970: 116).

El misticismo del Estado político, cuyo filósofo oficial era Hegel, en opinión de Marx, no era sino una expresión del mundo moderno. Pero el joven filósofo todavía no encontraba cuál era el fundamento de este misticismo, de esta comunidad ilusoria que se constituye como una asocia-

ción política pero que, en verdad, no representa más que los intereses dominantes. En este texto, Marx tiene la intuición de que tal misticismo está relacionado con la propiedad privada, pero aún no ha reparado en las razones profundas de la separación del Estado respecto de la sociedad civil y la concreción de esta escisión en la conformación de un entramado institucional representativo.

Esta crítica de Marx a Hegel debe ponerse en conexión con el desarrollo decisivo de la alienación o enajenación, desplegado en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, y con el fetichismo, apuntado por su autor en *El capital*. Tal puesta en correspondencia vendría a dar una imagen muy sugerente del nudo de intersecciones entre el trabajo, el derecho, el Estado y el mercado. La teoría política crítica derivada de Marx tiene, sin duda, esta arquitectura. La esencia de este planteamiento es la inversión entre los medios y los fines de la producción material, por un lado, y la inversión entre los hombres y las cosas.

De manera póstuma, ya en el siglo XX, fueron halladas unas notas de la pluma de Marx, redactadas en un cuaderno que servía para consignar asuntos domésticos. Se trata de apuntes breves pero que estarán llamados a tener una gran importancia debido a que ahí se expone la diferencia entre el nuevo materialismo que funda Marx y que lo distingue de todo el materialismo anterior. Conviene citar completas esas famosas "Tesis sobre Feuerbach" (en traducción propia, directa y literal):

1. El error principal de todo materialismo anterior (el feuerbachiano incluido) es que el objeto [*der Gegenstand*], la realidad efectiva [*die Wirklichkeit*], la sensorialidad material [*Sinnlichkeit*[1]] se comprenden solamente bajo la forma del *objeto* [*Objekt*] *o de la certeza sensible* [*der Anschaung*]; no empero como *actividad sensitiva humana, praxis*, no subjetivamente. Por eso, el lado activo abstracto fue desarrollado, en contraposición con el materialismo, por el idealismo —que naturalmente no conoce tal actividad real efectiva, sensorial, material—. Feuerbach quiere efectivamente objetos [*Objekte*] sensibles diferenciados respecto de [*von den*] los objetos pensados: pero él comprende la actividad humana misma no como actividad *objetiva* [*gegenständliche*]. De ahí que él considere en la esencia del cristianismo solamente el comportamiento teórico como lo auténtica-

[1] Sensualidad, voluptuosidad, carnalidad. *Sinnlich*: sensible, sensitivo, sensual, voluptuoso, carnal, material.

mente humano, mientras la praxis solamente es comprendida y enfocada en su forma de aparición suciamente judía. Por eso él no conceptúa el significado de la actividad "revolucionaria", práctico-crítica.

2. La pregunta sobre si el pensamiento humano alcanza una verdad objetiva, no es una pregunta de la teoría sino una pregunta *práctica*. En la praxis debe el ser humano comprobar la verdad, esto es, la realidad efectiva y el poder [*Macht*], la citerioridad de su pensamiento. El conflicto sobre la realidad efectiva o la irrealidad efectiva del pensamiento —que está aislado respecto de la praxis—, es pura cuestión escolástica.

3. La doctrina materialista de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias cambian por los seres humanos y el educador mismo debe ser educado. Esta debe por lo tanto dividir a la sociedad en dos partes —una de las cuales está por encima de ella—. La coincidencia del cambio de las circunstancias y la actividad humana o la autotransformación solamente puede ser comprendida y entendida racionalmente como *praxis revolucionaria*.

4. Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y uno mundano. Su trabajo consiste, en este punto, en disolver el mundo religioso en su base mundana. Pero que la base mundana se desprenda de sí misma y quede fijada en un reino autónomo en las nubes solo se explica desde el autodesgarramiento y la autocontradicción de la base mundana. Esta debe ser entendida, tanto en sí misma como en su contradicción, también como práctica revolucionaria. Así, por ejemplo, después de que es descubierta la familia terrenal como el secreto de la sagrada familia, la primera debe ser ahora destruida teórica y prácticamente.

5. Feuerbach, insatisfecho con el pensamiento abstracto, quiere la certeza sensible; pero él no comprende la sensibilidad material [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica humana/sensible material.

6. Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es la del individuo singular inherentemente abstracto. En su realidad efectiva es el conjunto de relaciones sociales. Feuerbach, quien no emprende la crítica de esta esencia real, está por ello obligado:

a) a abstraer del proceso histórico y enfocar el sentimiento religioso para sí y presuponer un individuo humano abstracto y aislado; *b)* la esencia puede por eso solamente ser comprendida como "género", como interior, muda, como generalidad de los muchos individuos naturalmente vinculados.

7. Feuerbach no ve, por ello, que el "sentimiento religioso" mismo es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

8. Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios, que mueven a la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la praxis humana y en la conceptuación de esta praxis.

9. A lo más que llega este materialismo de la intuición sensible [*ansschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no conceptúa la sensibilidad material como práctica, es a la contemplación de la certeza sensible [*die Anschauung*] de los individuos singulares y de la sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*].

10. La posición [*Standpunkt*] desde la que se erige el viejo materialismo es la sociedad burguesa [*die burguerliche Gesellschaft*], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad socializada.

11. Los filósofos solamente han *interpretado* de maneras diferentes el mundo; de lo que se trata es de *transformarlo*.

Aunque a vuelapluma, Marx requiere dejar por escrito los términos en los que ha de entenderse el materialismo que postula. Ya no es el de Feuerbach que resulta ser abstracto. La enajenación religiosa se pudo haber superado, pero ahora recayó en la enajenación política que, de igual manera, pudo haber sido superada, pero tan solo para recaer en la enajenación del ser genérico del hombre. En todo este proceso, el hombre está en el centro, y eso no es una *petitio principii* sino una constatación empírica que corresponde con el humanismo y la concepción del mundo de la modernidad. El hombre y su razón yacen en el centro y, sin embargo, no es a este orden, coincidentemente empírico y trascendental, al que corresponde la propiedad privada y la relación de dominación que se desprende de ella; ¿o más bien tendríamos que decir que la propiedad privada no es la premisa

sino el resultado de la enajenación de unos hombres? El nuevo materialismo no es cosificante ni quietista sino dinámico y procesual, por lo que el momento hegeliano de lo negativo hace su aparición como condición de posibilidad de…

Rememora Marx: "Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales" (Marx, 1986: 3). Y luego suelta la frase que ha constituido el recurso didáctico para explicar el materialismo: "No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (Marx, 1986: 5).

Cuando en 1846 Marx y Engels sistematizan la concepción materialista de la historia, en los cuadernos que fueron dados a conocer como *La ideología alemana*, los autores señalaban:

> las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx y Engels, 1982: 26).

El nivel de generalización de estas tesis es, como puede constatarse fácilmente, el de la filosofía de la historia y los jóvenes autores están convencidos de que han descubierto algo nuevo en este ámbito:

> Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (Marx y Engels, 1982: 27).

La forma valor y el replanteamiento del materialismo

La noción de "forma valor" en su sentido filosófico se convierte en el fundamento del sistema económico capitalista, pero su sentido rebasa a la economía y es dable ubicarla también como el fundamento de la existencia política de la sociedad moderna. La hipótesis según la cual la forma valor se instala como el universo de sentido de la constitución política de los sujetos en la vida moderna permite dar cuenta de diversos fenómenos altamente significativos, como la escisión conceptual entre la *población* y la *sociedad*, la instauración de la sociedad como el orden simbólico supremo que posee poder propio y dicta las normas de vida de obediencia forzosa, normas que son morales en principio y jurídicas en un segundo momento. De igual manera la sociedad queda puesta como un orden imaginario, es decir, que se constituye como un universo de imágenes que estimula la imaginación colectiva e individual, a fin de cohesionar las diferencias y los antagonismos de los individuos, los grupos, las clases y los estratos formados en función de la división del trabajo. Por lógica, la sociedad así comprendida trasciende las fronteras y es un orden universal. La derivación política de estas consideraciones lleva a entender el Estado-nación como una comunidad política específicamente moderna; de la misma manera, la política tendría que ser conceptualizada como una praxis que ha de hacerse necesariamente desde la escisión no solo en lo que atañe a la separación entre las instituciones representativas y la ciudadanía, sino también en lo que respecta a la relación gobernantes-gobernados junto con los dispositivos de control social, por una parte, y la irrupción del acontecimiento (o de lo nuevo) contra la inercia institucional, por otra.

Así pues, afirmo que la forma valor es una categoría filosófica. En realidad es la base de la crítica de la economía política, lo que significa que es un recurso del pensamiento orientado a desmantelar la certeza sensible según la cual la sociedad se identifica con la población y que el orden social depende de la voluntad de los individuos, así como también que el precio es el articulador supremo de la vida económica de la sociedad. Cuando Marx planteó la forma valor se refirió a la relación entre seres humanos mediada por una abstracción que representa sintéticamente el tiempo de trabajo desempeñado, concretado en un producto y condensado en una expresión unitaria, el signo, con validez suprema. En su despliegue la forma valor adquiere un carácter fluido y, entonces, habrá de ser conceptualizada como un *proceso* que, a un tiempo, unifica y separa a los sujetos en función de su

trabajo social: "no lo saben, pero lo hacen". Estamos frente a categorías típicamente filosóficas como "representación abstracta", "tiempo", "signo", "ser comunitario" y "poder", pero lo que aquí es peculiar consiste en que estas abstracciones no solo están en el pensamiento sino que se traducen en formas y modos de actuación necesarias por parte de los sujetos, esto es, se transforman en *praxis*. Ellos son sujetos de la forma que los constituye, lo que significa que penden de los predicados que les son impuestos por la coerción de estas determinaciones abstractas. Su ser social queda formado y representado por estas abstracciones que se convierten en los medios y motores de la realidad efectiva. Así, la forma valor permite comprender que los individuos deben mediar sus relaciones no solo por el lenguaje sino por una específica forma del lenguaje que es la del dinero y las mercancías, es decir, por el precio. La representación codificada por el precio permite acceder a la sociabilidad. Esto significa que la identidad de las personas únicamente se alcanza por medio del acceso a ese universo de abstracciones, ficciones y mitos y del que el sujeto retorna investido y revestido de su carácter social para poder llegar a ser un individuo con nombre propio o bien un grupo con membrete. Entonces, la *realidad material del cuerpo* de carne y hueso solo alcanza significado si pasa por este periplo simbólico e imaginario que le otorgará auténtica realidad efectiva.[2] Se desprende de aquí que el poder simbólico de las abstracciones impone a cada cual su lugar en el mundo y sus determinaciones sociales, incluyendo en ellas, claro está, las determinaciones psíquicas. La relación entre seres humanos, entonces, nunca es directa sino oblicua, ya que ha de ser medida por el universo de abstracciones realmente efectivas. Marx concluye: "los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros" (Marx, 1987: 92).

La forma valor, entonces, implica un proceso relacional que tiene en su seno una serie de imperativos para la acción recíproca y, por lo tanto, un modo de poder. Otra vez Marx:

[2] Anoto de pasada que la determinación del valor de la fuerza de trabajo en función de las necesidades vitales de un ser humano de carne y hueso parece abonar la idea de una "forma natural" de la vida humana; en cambio, cuando Marx agrega que para la determinación de ese valor ha de tenerse en cuenta el grado que ha alcanzado la civilización, aquella primera determinación queda superada en el sentido hegeliano, es decir, eliminada en el lugar que ocupaba en-sí, y levantada a otro horizonte de sentido en función de las relaciones que establece con otras determinaciones (para-sí).

> Los sujetos existen mutuamente en el intercambio solo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro. Existen unos para los otros solo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio y al mismo tiempo que equivalentes son indiferentes entre sí; sus restantes diferencias individuales no les atañen; todas sus demás cualidades individuales les son indiferentes (Marx, 1977: 181).
>
> En la conciencia de ambos individuos están presentes los siguientes puntos: *1)* que cada cual alcanza su objetivo solo en la medida en que se sirva del otro como medio; *2)* que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) solo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí); *3)* que es un *fact* necesario la reciprocidad según la cual cada uno es simultáneamente medio y fin y solo alcanza su fin al volverse medio, y solo se vuelve medio en tanto se ubica como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquel cuando es ser para sí. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente, como de un medio (Marx, 1977: 182).

El valor es el ser relacional que habita en los sujetos, los hace actuar, sentir y pensar, y se manifiesta en mercancías y dinero, y cada uno de estos dos factores posee materialidad y un signo representativo: el precio dará la realidad efectiva. La mercancía es la expresión abstracta de la intersubjetividad mercantil, pero también es la concreción condensada de la intersubjetividad productiva. Todo este proceso desemboca en el precio, y para ser más precisos, en el *poder del precio*, que es una construcción simbólica que alcanza el estatuto de realidad efectiva. En consecuencia, la ficción y el mito son más reales que la realidad material. La sociedad en su conjunto, constituida como un ser simbólico e imaginario con poder propio, queda puesta como una constelación de imperativos que mandarán sobre el conjunto de seres humanos de carne y hueso. La población queda escindida de la sociedad. La población es el momento material de la sociedad, en esa materialidad recae la sociedad en tanto forma universal. Las relaciones humanas no son, entonces, directas, sino que han de ser mediadas por las abstracciones codificadas según la lógica del valor-precio.

La recuperación de cualquier noción, idea, categoría o concepto de Marx para dar cuenta del presente debe sortear la difícil cuestión acerca del totalitarismo del socialismo real. Sobre esto se ha hecho mucho y hay todavía mucho por hacer. Recientemente se ha hurgado de nueva cuenta en la relación de Hegel con Marx para tratar de localizar el punto de inflexión a

partir del cual hay una separación del discípulo respecto del maestro. Uno de los resultados quizá más difundidos sea el de la *superación* de la teoría de la ideología como falsa conciencia y su colocación como algo en sí mismo sustancial a la forma social del capital.

El desarrollo de la idea de la forma valor queda vinculado en Marx con el tema de la alienación, la reificación, y ambos se enlazan con la cuestión del fetichismo, ya no solo de la mercancía sino del capital en su conjunto. La del capital es una forma de vida humana, pero alienada, fetichizada y reificada. Las cosas toman el lugar de los hombres.

> Marx ha descrito así el fenómeno básico de la cosificación: "El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo y, por lo tanto, también la relación social de los productores al trabajo total como una relación social entre objetos que existiera al margen de ellos. Por obra de este *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas suprasensibles o sociales [...] Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas" (Lukács, 1969: 127).

La constelación deshumanizante indicada (alienación, reificación, fetichismo) se condensa en la teoría de la explotación: de esta constelación emerge el proyecto de la revolución que toma como modelo a la Revolución Francesa, por lo menos en el momento insurreccional, pero en cuanto al sentido teleológico, la Revolución comunista se piensa como emancipación humana. Los expropiadores son expropiados y la propiedad privada queda eliminada.

Pues bien, en conjunto, para Marx la explotación significa deshumanización y de ahí se desprende toda una gama de consecuencias. Un momento decisivo del devenir del espíritu en Hegel, que es la alienación, Marx lo retoma y reconduce a otro sentido del que le había otorgado el filósofo de Stuttgart. Si comparamos la manera en que trata Hegel la alienación con el modo en que lo hace Marx, no es difícil percatarse que para el primero no hay deshumanización sino al contrario. La alienación y aun el extrañamiento son dos procesos necesarios para la constitución del ser humano en tanto espíritu autoconsciente. El hecho de que el hombre individual carezca de fuerza y poder para gobernar su vida se debe a que se ha instaurado la sociedad como un ser en sí mismo, dotado de poder

por encima de los sujetos. En Hegel esto es simplemente resultado del ser comunitario del hombre mientras que para Marx es la presentación de una relación de dominación entre hombres. De ahí el reduccionismo de cierto marxismo al plantear los temas de la política y el Estado: esas esferas o son superestructuras con un carácter instrumental y de clase o son epifenómenos de la "esfera económica".

Así las cosas, es necesario reparar en la dificultad de organizar un orden nuevo sobre la base de la expropiación de los expropiadores, la eliminación de la propiedad privada, la persecución de los enemigos de clase, etc. Esto se liga, por supuesto, con el lastre que han debido arrastrar el nombre y la obra de Marx al ser identificados con el totalitarismo como paradójica expresión del proceso de liberación. En consecuencia, advierto que lo que se requiere con urgencia a estas alturas es replantear, como he intentado hacer, el materialismo de Marx y percatarse de cuan alejado está de una versión vulgar que no toma en cuenta las sutilezas del estudio fundamental de la forma valor. Por supuesto que se requiere una nueva problematización de la relación de Hegel con Marx para ampliar el horizonte de comprensión donde se fincaría una teoría del ser social, el Estado y la política.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para la política y el Estado la forma valor? Alfred Sohn-Rethel desarrolló una muy sugerente vinculación entre la teoría del conocimiento de Kant y la forma valor. En esta misma línea podríamos afirmar que la sociedad, entendida como orden simbólico e imaginario, es un producto de la forma valor. En consecuencia, la vida política propia de la forma valor es aquella que se instituye sobre la base de la abstracta libertad y la igualdad jurídica, la fraternidad sublimada y la propiedad generalizada. La vida política, a un tiempo, afirma y niega la vida comunitaria. Por una parte, la política solo se ejerce mediante el código del valor, es decir, mediante la representación; por otro, la intercambiabilidad, la promesa de satisfacción, la protección, la superación del miedo y el odio, la inseguridad y la fragilidad, están en la base de la política moderna. Además, la política se desenvuelve dentro de las coordenadas del ser burgués.

Esto también significa que hay una política alienada en la vida cotidiana del capital en sus distintas dimensiones. Es una política que hipertrofia el desarrollo de la decisión y los mecanismos de poder. Así, la otra dimensión de la política, la de la deliberación colectiva y la instauración y gestión consciente y fundada en el logos (es decir, deliberada) del ser

comunitario ha de ser eclipsada, pero por eso puede ser mantenida como promesa y esperanza.

Entonces, la forma valor es un recurso que sigue siendo válido y vigente para comprender filosóficamente el mundo moderno desde su fundamento. Es parte del despliegue de la forma valor en tanto proceso relacional de poder, el hecho de que se constituya de un universo político fragmentado en dos grandes espacios con sus respectivas lógicas: la política institucional, por un lado, y la política —llamémosla comunitaria— por otro. Esta última es permanentemente negada por la operación de la política mercantilizada y dineraria. Por eso el Estado, de ser discursiva e idealmente una unidad comunitaria, un ser jurídico vinculado con la libertad, pasa a constituirse como un ente cosificado y puesto como poder opresor por encima de la "sociedad civil". En realidad, la sociedad civil es el nombre de los múltiples intentos de hacer política yendo más allá de la política institucional representativa. Podría decirse que son intentos por realizar una política directa y no oblicua, una "política de la verdad" y no de la representación abstracta.

2. De la ética a la política*

Preámbulo

Ni con Marx ni contra Marx, titularon Carlo Violi y Norberto Bobbio (1999) una interesante compilación de ensayos de este último sobre el pensador alemán. El título parece sugerir una posición convenientemente mesurada respecto al legado de Marx: no es correcto plegarse al Marx que dio pie al estalinismo, pero tampoco es aconsejable contraponerse al Marx crítico de la explotación y la alienación. Esta posición parece prescribir, al menos, un acercamiento cuidadoso a la herencia de un pensador, a un tiempo necesario y peligroso. Necesario, porque sin la lectura de su obra nos podemos perder el conocimiento acerca del mecanismo oculto del funcionamiento de la sociedad moderna; peligroso, porque si se adoptan literal y dogmáticamente afirmaciones aisladas de sus escritos es casi segura una catastrófica caída en posiciones totalitarias. Lo más conveniente sería, en suma, leer o releer a Marx con actitud crítica y tomar de él lo que pueda articularse con una reforma liberal y democrática de las injustas condiciones de vida implícitas en la sociedad moderna. De ahí nacen, por ejemplo, las versiones socialdemócratas, socialistas liberales y socialistas republicanas que han intentado conciliar las más diversas tradiciones de pensamiento y acción, con

* Una versión primitiva de este capítulo se publicó en el libro coordinado por Julieta Marcone, Sergio Ortiz Leroux y Ángel Sermeño. 2012. *Los vértigos de la política: una revisión desde la modernidad*. México: Ediciones Coyoacán/UACM.

la crítica radical de la explotación, la opresión y la dominación. El núcleo de temas más polémicos del pensamiento de Marx, hay que aceptarlo sin ambages, está formado por el asunto de la revolución, la toma del poder y el ejercicio dictatorial del mismo. En conjunto, estos temas llaman la atención acerca del peligro de la concentración del poder en una élite o en una persona que pudiera actuar arbitraria y despóticamente, recurriendo incluso a métodos de segregación, represión y genocidio. Ese peligro ya no es tan solo una posibilidad, sino que se concretó históricamente con el estalinismo. El nombre de Marx quedó implicado con el totalitarismo soviético, más o menos del mismo modo en que el nombre de Jesús de Nazaret quedó asociado con la Iglesia de Roma, su intolerancia y sus inquisiciones. Hoy en día un acercamiento a la obra del pensador de Tréveris comporta el reto, quizá desmesurado, de compulsar la crítica liberal al totalitarismo con una teoría crítica que tiene en su entraña un innegable núcleo ético de emancipación. En este sentido, lo que de inmediato asalta el pensamiento es la inquietud acerca de las razones por las cuales un proyecto de liberación y de justicia pudo haber adoptado formas empíricas e institucionales en cuyo ejercicio aquel proyecto fue rotundamente negado. ¿Se trató de una mala lectura? ¿De una interpretación abusiva? ¿De una utilización estratégica desde otras inspiraciones y para otros fines? o ya de plano ¿hemos de ceder a la creencia en una naturaleza humana irremediablemente animada por el afán de poder y el deseo de adquirir y acumular?

Una respuesta mínima a estas interrogantes tendría que dejar en claro que una obra no contiene de una vez y para siempre formas y contenidos absolutos, sino que es interpretable de muchas maneras según el contexto y las necesidades prácticas. Se desenvuelve, así, una querella por las obras, que no es sino una disputa argumentativa para obtener una superioridad interpretativa sobre las otras posibles. Pero entonces no necesariamente obtiene la victoria la mejor interpretación, juzgada desde el punto de vista de la coherencia teórica, sino la que logra imponerse en una lógica de poder, lo que de suyo conlleva una serie de elementos ajenos a la interpretación misma y que se vinculan sin remedio con lo históricamente accidental y, peor aún, con factores pragmáticos como la sagacidad, la habilidad y, no pocas veces, la retórica. En la disputa por la herencia de Marx resultaron vencedores los bolcheviques, pero echaron mano de un Karl Marx adaptado a las condiciones de la Rusia zarista, las cuales, como se sabe, nada tenían que ver con el capitalismo desde donde advendría la revolución comunista.

Una actitud responsable respecto de la obra de Marx es conocerla. Esta es una mínima exigencia para el pensamiento de cualquier clásico, pero en el caso de nuestro autor esta demanda es mayor puesto que su nombre y su imagen quedaron fatalmente asociados con una de las formas históricas de la dominación autocrática. Lo mejor, entonces, sería leerlo directa, sistemática y críticamente. Esta tarea, por supuesto, es tremendamente complicada: exige paciencia, perseverancia y concentración. Exige algo más: amor a la humanidad y esperanza. Seguramente sonará algo bizarro mezclar aquí el amor, pero quisiera traer a cuento dos citas de Marx que, a mi juicio, ilustran esta dimensión de un pensador, a menudo asociado con la rudeza y la violencia:

> Si suponemos al *hombre* como *hombre* y su relación con el mundo como una relación humana, solo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida *individual real* que se corresponda con el objeto de la voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia (Marx, 1984a: 181).

Encontramos aquí, aparte de la fina referencia al amor, la noción de un intercambio de equivalentes inconmensurables que diferenciará el ideal de darse al otro en una comunidad contrafáctica, respecto del intercambio de equivalentes cuantificables, propio del mundo regido por el capital. Esta noción se expresa de otro modo cuando Marx especifica que lo humano implicaría una relación amorosa en sentido comunitario:

> Supongamos que hubiéramos producido, en tanto que seres humanos: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. *1)* Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por lo tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo*, *comprobable sensiblemente* y que está por eso *fuera de toda duda. 2)* En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la concien-

> cia: *a)* de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*, *b)* de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por lo tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor, *c)* de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por lo tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi *esencia comunitaria*, *humana* (Marx, 1972: 155).

En efecto, en la obra de Marx hay algo del orden de la sensibilidad que no se puede soslayar, hay una preocupación por lo humano que no es anecdótica ni tangencial, sino que se encuentra en el núcleo de su horizonte crítico de comprensión. Pero no solo hay sensibilidad; existe también un llamado a la razón, al uso del pensamiento, a elaborar, no sin esfuerzo, un juicio del orden social y político establecido. Es aquí donde me quisiera detener, pues considero que lo más valioso y vigente del pensamiento de Marx se halla en su forma rigurosa de conducir el pensamiento. Y es que hay ocasiones en que la estructura y operación del pensamiento de los autores se deja de lado y solo se rescatan sus afirmaciones sobre tal o cual tema para abonar tal o cual posición política. En este sentido, es recomendable seguir a Hegel (1988) cuando indica que la enseñanza de sus *Principios de filosofía del derecho* no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo este, el universo ético, debe conocerse. Se trata, pues, de seguir la forma específica en que Marx sublima la pasión y la vuelve crítica. Desde esta perspectiva es posible puntualizar los aspectos fundamentales del pensamiento de Marx que preservan su herencia crítica respecto del capitalismo del siglo XXI, a pesar de que el calificativo "marxista" sigue siendo utilizado como anatema: *1)* comprensión crítica de la escisión del mundo moderno, *2)* crítica de la enajenación, *3)* crítica del fetichismo, *4)* crítica de la cosificación, *5)* crítica del despotismo, *6)* la república de los productores como horizonte trascendental, *7)* la reivindicación de la libertad y la dignidad humanas. Veamos ahora cómo se ensamblan estas determinaciones del discurso crítico de Marx en el despliegue de una lógica de carácter dialéctico.

Comprensión crítica de la escisión del mundo moderno

Una nueva forma de dominación se ha instaurado como eje articulador de la vida social en el mundo moderno y para desentrañar la fuente

de donde brota la escisión humana se le imponía a Marx la necesidad de apropiarse del discurso de los economistas. Ahí, en un discurso, encontrará las contradicciones que revelan la "anatomía de la sociedad civil", es decir, la dinámica de la particularidad de los intereses materiales devenida universalidad impuesta. Debemos llamar la atención sobre este recurso de Marx a las obras de los economistas: lo que se propone es una crítica de este discurso. En consecuencia, su obra no es simplemente una obra económica que trate de manera tangencial los problemas referentes al poder, la política y el Estado. La crítica de la economía política no funda ningún tipo de economicismo, pues desde su propia fuente se trata de un desmontaje filosófico de los argumentos económicos, por eso los escritos de Marx, en conjunto, poseen "un sentido antropológico, ético, metafísico" y se dirigen a mostrar "a la 'conciencia habitual' política del trabajador concreto explotado, que la totalidad de los momentos económicos del capital (y por ello de la economía política clásica: valor, precio, ganancia, etc.) son solo trabajo vivo impago: vida humana robada" (Dussel, 1989b: 164). La relación humana que el pensador alemán pone al descubierto como la esencia del capital es una relación de explotación, opresión y dominación entre personas jurídicamente iguales, lo que asienta su discurso crítico dentro de las coordenadas de reflexión sobre lo político en un sentido amplio.

La apropiación crítica que hace Marx del discurso de los economistas le permite comprender que el mundo moderno es un universo regido por el capital. Pero el capital es, ante todo, la totalidad de sentido de las prácticas humanas más diversas. El rasgo fundamental de este mundo es, de nueva cuenta, el desgarramiento de los seres humanos, expresado en diversas formas: como escisión entre el valor de uso y el valor de cambio, entre el trabajo y su producto, entre el trabajo y la fuerza de trabajo, entre el ser humano y la naturaleza, entre el productor y el ciudadano. Tales dicotomías señalan no solo diferencias y oposiciones sino también auténticas contradicciones que, de cuando en cuando, se manifiestan como crisis de la existencia social de los seres humanos.

Crítica de la enajenación

Cualquier actividad humana, por el hecho de expresarse lingüísticamente, posee un momento de exteriorización. No es lo mismo, sin embargo, quedar atrapado en ese momento exterior que, a partir de ahí, ser capturado por una voluntad ajena contraria a la propia y que además se impone por

la fuerza física o por la coerción simbólica. La teoría de la enajenación de Marx expone el proceso por medio del cual los seres humanos depositan su carácter de humanos, su humanidad, en algo exterior a ellos sobre lo que no tienen control alguno. Primero es un agente que se les enfrenta, pero luego es una fuerza abstracta que se sitúa por encima de todos y posee su propia lógica autónoma de funcionamiento. La enajenación se hace patente en primera instancia en el mundo de la producción material: los trabajadores cuanto más producen menos se pertenecen a sí mismos; cuanta más riqueza material generan o consumen, menos humanos son. Con su esfuerzo generan no solo la pobreza propia y la riqueza ajena, sino que también dan vida a un poder abstracto, ajeno, extraño y hostil, ante el cual y para el cual sacrifican sus vidas. Pero esto no solo ocurre con los productores directos enfrentados a los propietarios, sino que es un fenómeno que aparece con el carácter humano de la sociedad entera. El poder al que todos están sometidos es abstracto, y consiste en un conjunto de imperativos que de modo externo impele a los sujetos a adoptar una personificación, una representación, en el mundo social, como si se tratara de una obra de teatro. Los seres humanos se extravían como seres genéricos.

No es posible dejar de señalar que esta teoría de la enajenación de Marx es imposible sin presupuestos éticos, el primero de los cuales es la libertad como condición inherente de los seres humanos. Otro presupuesto no menos importante es la capacidad de pensar como un rasgo *sine qua non* de los seres humanos. Tales caracteres, empero, pueden perderse y es esta la razón por la que la enajenación se juzga negativamente.

Crítica del fetichismo

"El capital se convierte en un ser extremadamente misterioso" (Marx, 1984b: 98). A través de un largo, paciente y complejo proceso de estudio, análisis y producción teórica, Marx pudo, finalmente, descubrir aquello que se hallaba envuelto en el misterio. No solo muestra que el "trabajo es el todo" —como había dicho en los *Manuscritos del 61-63*—, sino que el capital significa, en lo profundo, una relación humana de dominación que adquiere la forma de cosas y mediante la cual el sujeto productor crea al ser que lo domina. De esta manera, el eje central del discurso marxiano queda referido a la dominación y subordinación entre seres humanos. Y cuando la relación es persona-persona estamos tratando de una relación antropológica, por supuesto, pero que posee una dimensión marcadamente referida al universo de lo político. Si esto es verdad, Marx queda descubierto como un

teórico del poder, es decir, como un pensador que descubre y comprende la constitución y el devenir del poder.

En la "crítica de la economía política" (la cual, en realidad, Marx nunca concluyó) se despliega con toda claridad este discurso sobre el poder en general centrado en el tema de la explotación, y la manera en que este fenómeno se invierte ocultándose hasta aparecer en un mundo de la vida cotidiana donde parecen primar los principios de libertad, igualdad y justicia jurídica. La crítica de Marx expone al capital como lo que es: una relación social de dominación que pone en tela de juicio el carácter humano del hombre —o que se constituye por y a través de la negación de la libertad—. El filósofo de Tréveris encuentra en este carácter del capital "la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa" (Marx, 1984b: 19). De manera más precisa, establecerá no solo una analogía entre la religión y la inversión del mundo bajo el dominio del capital sino, más aún, descubrirá el advenimiento de la nueva religión propia de la modernidad capitalista que, aunque celosa y exigente, será compatible con todas las demás religiones. Debido a la importancia de este descubrimiento, nos extenderemos en la exposición de los distintos niveles en los que se estructura el problema del fetichismo.

Desde el punto de vista epistemológico a Marx le preocupaba comprender la "diferencia específica" de la forma social capitalista respecto de otros tipos de organización de la producción. En otras palabras, se trataba de captar las *determinaciones formales* que hacen ser a las cosas. Era muy importante diferenciar entre las "formas" sociales de las cosas y sus momentos materiales, inmediatos. "Tomamos en la mano el producto aislado —decía Marx— y analizamos las determinaciones formales que contiene en cuanto mercancía, que le imprimen el sello de mercancía" (Marx, 1984b: 108). En esta tesitura, se trataba de desarrollar el concepto de "capital", esto es, de determinar cómo el capital se constituye como tal y deviene.

En primera instancia el capital se presenta como un conjunto de cosas: máquinas, herramientas, materias primas, materias auxiliares, talleres, edificios. No es este carácter, como valores de uso, lo que da a estas cosas la impronta de capital. Como siempre ocurre con Marx, va a ser una relación social lo que hace que se constituya el capital: es el enfrentamiento entre los poseedores de las condiciones objetivas de la producción y el trabajo vivo. Esta relación, sin embargo, tiene una peculiaridad: el capitalista posee un conjunto de cosas y con ellas la posibilidad de apropiarse de trabajo ajeno mediante la compra de capacidad o fuerza de trabajo. Una vez que se ha

llevado a cabo este intercambio, se inicia el proceso de trabajo; en él están involucrados los elementos de todo proceso laboral (independientemente de su forma histórica). El capitalista ha comprado los medios de producción (capital constante) y ha pagado el valor de la capacidad de trabajo (capital variable). El primero (capital constante) "entra como tal en el proceso de valorización, mientras que el valor del capital variable no ingresa en el mismo, sino que lo sustituye la actividad creadora de valor, la actividad [...] del factor vivo" (Marx, 1984b: 16). De esta manera, los medios de producción se enfrentan no a un valor sino precisamente a la fuerza creadora del valor y ese enfrentamiento es lo que transforma a las cosas (medios de producción) en capital. Solo a través de esta relación el valor inicial (suma de capital constante y variable) puede incrementarse, y solo como valor que se autovaloriza es puesto como capital. De este modo, el trabajo vivo se convierte en un medio, en un instrumento, para la valorización del capital, por eso desde el punto de vista del proceso de valorización:

> No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo (Marx, 1984b: 17).

Son las cosas las que compran y utilizan a los hombres. La relación se invierte: las cosas "dotadas de autonomía y voluntad propias" mandan sobre los productores. Lo muerto domina a lo vivo: "los medios de producción aparecen [...] enfrentados al trabajo vivo como existencia del capital, y ahora precisamente como dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo" (Marx, 1984b: 17). La fuerza creadora del valor se convierte en una fuerza del capital "y ese proceso se presenta como el proceso de autovalorización del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, pues el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno" (Marx, 1984b: 18). Hasta aquí se trata efectivamente de una primera manifestación del carácter fetichista del capital. "Fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere*, hacer, es lo hecho, de donde deriva igualmente 'hechizo') y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinan-

te, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración" (Dussel, 1989a: 114). El fetichismo, entonces, es el proceso por el que lo hecho o creado por la capacidad del ser humano se sitúa por encima del sujeto creador y lo domina. De este modo, se invierte la relación normal: lo creado aparece como lo creador, lo producido como lo productor, el resultado como la premisa. En este caso, el trabajador, subjetividad creadora, aparece a merced de los objetos inanimados que, como capital, toman la forma de medios de producción. Las cosas utilizan a los hombres. ¿Cómo se explica esto? "Por el hecho de que el capital adopta la forma de medios de producción, los economistas han desprendido que los medios de producción son capital". Sucede "exactamente igual que dentro de este modo de producción los implicados en este consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual constituye una base para el fetichismo de los economistas" (Marx, 1984b: 12) ¿En qué consiste, en suma, tal fetichismo? En identificar las determinaciones formales con las características materiales de las cosas o, con otras palabras, en explicar las cosas no por su determinación social (por la relación entre seres humanos que le da un carácter específico a la cosa) sino por la cosa misma. Los economistas, así, autonomizan a las cosas respecto de los seres humanos que, en realidad, dan su sentido (su carácter determinado) a esos objetos; absolutizan a las cosas y no las refieren a la esencia: las independizan de su fuente. Es esta una visión fetichista no solo porque se absolutizan las cosas respecto de los seres humanos, sino porque tal visión oculta el auténtico fundamento; cuando esto ocurre, cuando se desconoce la génesis de la cosa como resultado de un acto humano y se entiende como independiente, se asume una posición fetichista. Se trata, en efecto, de otro aspecto en la caracterización del fetichismo: ahora es el referido a la visión de los economistas que absolutizan lo relativo.

> Este absurdo [dice Marx contra los economistas] el de considerar que una relación social de producción determinada que se representa en cosas es una propiedad natural de estas cosas mismas, nos salta a la vista apenas abrimos el primer manual de economía que nos venga a las manos y leemos ya en la primera página que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son la tierra, el capital y el trabajo (Marx, 1984b: 29).

Hallamos aquí una posición epistemológica de alto valor aun en la actualidad. El horizonte dominante de comprensión de los fenómenos sociales

está atravesado, todavía hoy, por la visión de externalidad. En primera instancia se concibe que el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento están separados y la labor del investigador radica en describir la "realidad" tal como es, o bien, en versiones más elaboradas del realismo, en interpretar las conexiones que se producen en los fenómenos mismos. Esta externalidad también se presenta cuando a las cosas materiales se les asigna de entrada una cualidad formal que, por supuesto, no está en las cosas mismas sino en su vinculación interna con su parte negativa, que son los seres humanos en relación compleja, porque no solo está involucrada la relación cara a cara de las personas de carne y hueso sino, a través del lenguaje, la dimensión lingüística donde los distintos procesos tienen una traducción. Así, y esto es crucial para comprender la naturaleza de la crítica de Marx, las "cosas necesarias para producir", incluyendo los conocimientos acumulados de generaciones enteras condensados en la tecnología (cuyo carácter inmaterial se manifiesta en el *software*), no tienen por ningún lado una sola molécula de capital:

> El capital no es ninguna cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas cosas tienen por naturaleza. Sin trabajo asalariado, ninguna producción de plusvalor, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalor, ninguna producción capitalista [...] El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía [...] el trabajo solo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus propias condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital (Marx, 1984b: 38).

El resultado de la visión fetichista de los economistas es concebir que "el capital es algo eterno". Según esta concepción, el capital alcanza la eternidad no en el cielo sino en la Tierra. Esta idea de los economistas era "un método muy cómodo para demostrar la eternidad del modo capitalista de producción o para hacer del capital un elemento natural imperecedero de la producción humana". Marx piensa que, por el contrario, es "el trabajo [...] una condición natural eterna de la existencia humana" (Marx, 1984b: 29), pero como el capital es trabajo objetivado, lo que parece perpetuarse es el capital y no el trabajo.

Para Marx lo que constituye al capital como capital es, entonces, una determinada relación social. Que esta relación aparezca como cosa es una parte constitutiva del mismo proceso y para caracterizar metafóricamente este fenómeno, Marx acude al tema del fetichismo. Pero existe otra dimensión del fenómeno fetichista que no se debe perder de vista, y es en este nivel donde, a mi juicio, el fetichismo corresponde, en todos sus sentidos, a la naturaleza del capital como dominación o, dicho en otras palabras, el fetichismo caracteriza al tipo de dominación en que descansa el capital. De lo que se trata es de comprender no "cómo se produce dentro de la relación capitalista" a la manera de los "economistas burgueses", sino "cómo se produce esta relación misma..." (Marx, 1984b: 106).

a) En el intercambio mercantil. Como hemos visto, el poseedor de las condiciones objetivas del proceso laboral se enfrenta al trabajo vivo. Intercambian sus respectivas mercancías, sujetándose estrictamente a lo que marca la ley del valor: equivalente por equivalente. En este intercambio el trabajador obtiene un valor equivalente al valor de su capacidad (fuerza) de trabajo: esa es su mercancía y, como todas, tiene un valor, en este caso, el contenido en sus medios de subsistencia. Por su parte, el dueño del dinero ha invertido parte de su capital (la parte variable) en adquirir un elemento de la producción: la mercancía fuerza de trabajo. "Conforme a la ley del valor a la que se ajusta el intercambio de mercancías, se intercambian equivalentes, cuantos iguales de trabajo objetivado, aunque un cuanto está objetivado en una cosa y el otro en una persona viva" (Marx, 1984b: 42). En este momento salen de la esfera de la circulación e ingresan a la de la producción. Aquí, los medios de producción entran como en su determinación de medios de producción, pero el valor de uso de los medios de subsistencia no entra como tal. En su lugar aparece el trabajo vivo.

b) En el proceso de producción. El valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo le pertenece ahora al capitalista. Como la ha vendido, ya no le pertenece a quien la lleva en su cuerpo. "El trabajo ya antes de comenzar ha cesado de pertenecer al obrero mismo, lo que se objetiva es para él objetivación de trabajo ajeno y por ende valor que se contrapone de manera autónoma a la capacidad de trabajo, capital" (Marx, 1984b: 50). Por esta razón, ahora el trabajo vivo queda bajo las órdenes de la personificación del trabajo muerto, o sea, del capitalista, que en esta tarea simplemente lleva a cabo las funciones que le asigna el capital. En este sentido, "el capitalista [...] fuerza a los obreros a prolongar lo más posible la duración del proceso laboral" para obtener el plusvalor. Es este un acto de dominio en un doble

sentido, primero, porque el trabajo pertenece al capital; segundo, porque el trabajo vivo tiene que obedecer, dentro de la fábrica, las órdenes del capitalista. Y con eso solo cumple la función del capital, por eso "el capitalista mismo no es poderoso sino en cuanto personificación del capital" (Marx, 1984b: 95). Las abstracciones dominan sobre los seres humanos, pero además las personas concretas, de carne y hueso, personifican aquellas abstracciones que, a la manera de espectros, parecen posesionarse de los cuerpos vivientes de los sujetos (Derrida, 2003).

Cuando la subsunción del trabajo en el capital no solo es formal (a la que correspondería la producción de plusvalor absoluto mediante la extensión de la jornada laboral) sino real, es decir, cuando se adopta un método de producción o, como dice Marx, un "modo de producción específicamente capitalista", basado en el uso de máquinas, el mando y la tarea de dirección del trabajo —que es una labor del capitalista— ya corre a cargo de la propia máquina, quien impone sus ritmos al trabajo. He aquí la concreción más evidente del fetichismo del capital. La máquina domina directamente al trabajo vivo. El fetiche-máquina, resultado del trabajo humano, domina físicamente al trabajador. El trabajo muerto se pone por encima del trabajo vivo, a la manera del déspota a cuya voluntad soberana se someten los súbditos. Solo que aquí el déspota es una cosa. Con todo, la relación normal se invierte: la máquina, que es en sí un conjunto de conocimientos acumulados y que debería servir para hacer más liviano y fácil el trabajo, se convierte en un poder del capital que hace más intenso el trabajo. De este modo, hasta la ciencia es puesta al servicio del capital: "en la máquina, la ciencia realizada se presenta ante los obreros como capital" (Marx, 1984b: 97). El mundo queda invertido: todo lo que el trabajo es, se lo apropia el capital. El capital emplea al trabajo. "Ya esta relación es, en su sencillez, personificación de las cosas y reificación de las personas" (Marx, 1984b: 96). Todas las fuerzas del trabajo son ahora fuerzas del capital.

> La unidad colectiva en la cooperación, la combinación en la división del trabajo, el empleo de las fuerzas naturales y de las ciencias, de los productos del trabajo como maquinaria, todo esto se contrapone a los obreros individuales autónomamente, como un ente ajeno, objetivo, preexistente a ellos, que está allí sin y a menudo contra su concurso, como meras formas de existencia de los medios de trabajo que los dominan a ellos y de ellos son independientes, en la medida en que esas formas son objetivas [...] Las formas sociales de su propio trabajo —subjetiva y objetivamente— o la forma de su propio trabajo social, constituyen relaciones que se han formado con independencia total

> respecto de los obreros individualmente considerado; estos, en cuanto subsumidos en el capital, se convierten en elementos de estas formaciones sociales, que empero no les pertenecen. Estas formaciones sociales se les contraponen, pues como formas del capital mismo, como combinaciones que [...] pertenecen al capital, surgen de él y a él se incorporan (Marx, 1984b: 96).

Esta es en su forma más descarnada la dominación del capital y su fetichismo. Pero, es verdad, esta dominación no se reduce a la sede de la producción. Ahí opera, pero se presenta así porque el capital se apropia de trabajo vivo y solo por esa apropiación es capital.

Habíamos dicho que en la producción no se presentan los medios de subsistencia (valor del capital variable) sino el trabajo vivo. Su valor de uso ya no pertenece al obrero sino al capital. Por eso puede mandarlo despóticamente. En la subsunción real este poder lo ejerce la máquina. Es explicable, por lo demás, que la primera reacción de los obreros haya sido la destrucción de las máquinas. ¿Dónde está la fuente que explica esta dominación? El capitalista paga (ajustándose a la ley del valor) como salario el valor de la fuerza de trabajo, pero se apropia del trabajo vivo. El trabajo vivo, existente solo como corporalidad viviente y pensante, pasa a ser del capital y también a ser el capital. El trabajo vivo da vida al capital, lo resucita de entre los muertos, lo que también posee su expresión negativa, cuando se piensa en que la gran acumulación del capital es sinónimo de mortandad de lo vivo, de la naturaleza y del mundo de los hombres. La expresión más somera e inicial de tal proceso es que el trabajador pone más valor del que recibe en trabajo objetivado, lo que se convierte en la fuente del plusvalor que luego —transformado y mistificado— adquiere la forma de la ganancia, de la renta y del interés. ¿De dónde saca el trabajador la fuerza para trabajar más de lo necesario en la reproducción del valor de la mercancía que le compran? Esa parte la saca, sin duda, de su vida misma, en tanto vida humana libre y creativa. Y es esta vida como fuente del capital, este sacrificio humano para que viva el fetiche, esta dominación de lo muerto sobre lo vivo, lo que se antoja como la motivación de Marx para usar la figura religiosa del fetiche para describir de manera precisa la relación social de dominación y subordinación llamada *capital*. La vida del capital representa muerte del trabajador, cual fetiche.

> El trabajo vivo queda alienado en el valor como capital en cuanto da vida al poder que lo oprime, explota, otrifica. El valor, en su ser íntimo, en su estatu-

> to ético, es la maldad suprema, perversidad intrínseca: sus propias determinaciones esenciales incluyen, subsumen, vida ajena no-pagada. La existencia del capital (hablando en simbología hebrea, que Marx utiliza frecuentemente) es "sangre" o "vida" del trabajador acumuladas (Dussel, 1985: 327).

En resumen, el capital en su determinación de conjunto de cosas se nutre con la capacidad y el poder de la humanidad y los revierte en contra suya. El deterioro ambiental es solo una expresión de este proceso. No hay que perder de vista que el capital pone en todo momento en peligro la existencia humana, aunque en sí mismo sea una de las formas históricas de reproducción de la vida social. Esta forma histórica, sin embargo, tiene dramáticas analogías con la esclavitud, como ya lo había atisbado nuestro autor.[1] Y es que, en efecto, la naturaleza del capital implica que en todo momento sea negada la libertad del sujeto del trabajo. Si vende su mercancía va dejando, paulatinamente, alientos de vida, libertad y dignidad en el capital: su muerte, paulatina o repentina, es el engrandecimiento del fetiche. Si decide "libremente" no venderla, su vida corre peligro. Pero, aunque decida libremente venderla y venderse, el capital tiene el poder de no comprarla, lo que significa que la vida del productor pende de un hilo muy delgado. Por todo esto, la relación capitalista es una "relación coercitiva que apunta a arrancar más plustrabajo mediante la prolongación del tiempo de trabajo —una relación coercitiva que no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que brota simplemente de diversas funciones económicas—" (Marx, 1984b: 56). La coerción capitalista "recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en modos de producción anteriores" (Marx, 1984b: 62). Es precisamente como dominación, como coerción, como el capital se produce pero no se ve. Concluyamos con unas palabras de Marx en las que se sintetiza el carácter de dominación y el fetichismo del capital:

> El capital se presenta como producto del trabajo, también el producto del trabajo se presentará como capital; ya no como simple producto, ni como mer-

[1] Marx cita párrafos enteros de diversas obras de economistas donde se compara al obrero con el esclavo. Así, por ejemplo, dice Edmonds: "El motivo que incita a un hombre libre a trabajar es mucho más violento que el que incita a un esclavo: un hombre libre tiene que optar entre trabajar duro y morirse de hambre… un esclavo entre trabajar duro y una buena tunda". También cita al liberal James Stuart cuando señalaba: "Se les podía obligar a trabajar porque eran esclavos de otros, ahora se les obliga a trabajar porque son esclavos de sus propias necesidades".

> cancía intercambiable, sino como capital; trabajo objetivado como dominio o poder sobre el trabajo vivo. Se presenta asimismo como producto del trabajo, de tal modo que el producto de este aparece como *propiedad ajena*, como modo de existencia contrapuesto autónomamente al trabajo vivo, así como valor que es para sí; de tal modo que el producto del trabajo, el trabajo objetivado, recibe del trabajo vivo un alma propia y se establece ante este como un *poder ajeno* [...] el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por tanto cambio como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser del capital (Marx, 1987: I: 414-415).

Crítica de la cosificación

Un primer elemento de la crítica de la cosificación de la vida moderna es epistemológico: se tiene la tendencia a concebir las relaciones entre seres humanos como si se tratara de cosas externas a los sujetos. Con ello se confunde la relación social con su manifestación cósica, material. El mundo de los objetos queda desvinculado del universo humano que le da origen. El dinero no es una cosa sino una relación entre personas simbólicamente manifestada (y, por lo tanto, solo asequible para el pensamiento) en algunos emblemas de poder: las monedas, los billetes, las tarjetas de crédito o el dinero virtual intangible propio de los intercambios financieros a través de internet. Lo mismo sucede con el capital, que no es un conjunto de cosas necesarias para la producción. También en este caso se trata de relaciones entre seres humanos, que se manifiestan en formas simbólicas diversas, como pueden ser los documentos accionarios de una empresa, las instalaciones fabriles y comerciales, los grandes edificios de las grandes corporaciones, las máquinas y la tecnología, etc. Debido a que la vida social efectivamente real del mundo moderno funciona sobre la base del intercambio mercantil capitalista y las relaciones naturales hombre-cosa se invierten de tal modo que las cosas parecen dominar sobre los seres humanos, se genera —y este es un segundo nivel de la cosificación—, la conversión de los hombres en cosas dispuestas a ser manipuladas, intercambiadas, compradas, vendidas, modificadas y, finalmente, desechadas. En el nivel de la vida cotidiana, los antropólogos y sociólogos no han dejado de explotar este tema (aunque no siempre reconocen su génesis marxiana) para mostrar los modos concretos de la cosificación (véanse Baudrillard, 1990; Lipovetsky, 2000; Maffesoli, 2007).

Ahora bien, es precisamente esta la naturaleza esencial del capital: las cosas se convierten en capital, y luego el capital se presenta como cosas, porque se enfrenta a la capacidad de trabajo "despojada de toda riqueza objetiva […] como poderes autónomos personificados en sus poseedores […] por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas respecto del obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias" (Marx, 1984b: 36). Así, las mercancías se convierten en compradoras de personas y, en esta lógica, son los medios de subsistencia y de producción los que compran al trabajador para incorporarlo, subsumirlo y, a fin de cuentas, negarlo como corporalidad viviente que tiene logos, es decir, como ser humano. En esta relación en la que el capital es puesto como capital los individuos funcionan simple y llanamente como personificaciones de las cualidades sociales de sus mercancías. El capitalista solo personifica ese poder autónomo que socialmente tienen sus propiedades. También él se "entrega" y rinde culto a las cosas devenidas capital.

Crítica del despotismo

Podemos acordar que Marx llama "capital" al incesante proceso de apropiación de trabajo ajeno impago. Así, el capital es una relación de poder, que no se pone en juego ni en riesgo en la política institucional vigente. "La única idea del despotismo es el desprecio del hombre, el hombre despojado de su humanidad, y esta idea tiene sobre muchas otras la ventaja de corresponder al mismo tiempo a un estado de hecho. El déspota no ve a los hombres de otro modo que despojados de dignidad [...] Donde predomina el principio monárquico, los hombres están en minoría; donde ese principio no es puesto en duda, no existe hombre alguno" (Marx, 1973: 53).

Esta convicción del joven Marx sirve ahora para pensar la naturaleza del capital. La relación que se establece entre el poder abstracto del capital y los seres humanos en general Marx la califica, con frecuencia, como propia del mando despótico. *Strictu sensu*, si por política se entiende la actividad esencialmente humana que establece un espacio de deliberación y decisión *consciente* acerca del todo comunitario, la relación entre el capital y la sociedad no sería política, aunque sí entraría en el registro de lo estudiado por la ciencia y la filosofía políticas. La distinción entre despotismo, aristocracia y república provenía del pensamiento político europeo del siglo XVIII. Fue Montesquieu quien le dio fuerza, concisión y

extensión a esta tipología de las formas estatales. En el pensamiento medieval ya se había expuesto con suficiente claridad la distinción entre el rey como gobernante legítimo y el tirano, aquel que ocupa el poder sin estar autorizado para ello (Oakley, 1980; Fioravanti, 2001). Todavía Locke toma esta doctrina y le da operación en un sentido ya moderno. El autor arguye:

> De la misma manera que usurpación es el ejercicio del poder al que otro tiene derecho, tiranía es el ejercicio del poder fuera del derecho, cosa que nadie debe hacer […] Vemos, pues, que aquel docto rey [Jacobo de Inglaterra], que tenía idea clara de las cosas, señala como diferencia entre el rey y el tirano esta: que uno considera las leyes como límites de su poder y el bien del pueblo como finalidad de su gobierno, mientras que el tirano lo doblega todo a su voluntad y a sus apetencias (Locke, 1983: 152-153).

En realidad, estas diferenciaciones tenían raíces antiguas, pues fue siempre una preocupación de los pensadores que especularon sobre los asuntos políticos marcar una diferencia entre quienes ejercían un poder *de facto* y aquellos otros que ocupaban los puestos de autoridad de acuerdo con el derecho, ya fuera este natural o el establecido por los propios seres humanos. A la diferencia establecida por los antiguos griegos entre el rey y tirano (*basileus* y *tyranus*), se agregaron las distinciones, aportadas por los romanos, entre monarquía y república, y entre autoridad y poder (*auctoritas* y *potestas*); no menos importante fue la introducción del concepto "dictadura" para caracterizar el gobierno de emergencia, a menudo unipersonal, en una situación de excepción. Los modernos fueron especialmente precisos en atribuir el despotismo a los pueblos orientales, mientras que Europa se enfilaba por la ruta de la monarquía constitucional. La inexistencia de la ley y del propio Estado eran la característica central del despotismo. De acuerdo con Montesquieu la naturaleza del gobierno despótico consiste en que "gobierne uno solo según su voluntad y capricho" (Montesquieu, 1987: 19). Hegel va más allá y afirma que "en el despotismo oriental […] no existe el Estado, es decir, no existe su configuración autoconsciente en el derecho, la eticidad libre y el desarrollo orgánico, única digna del espíritu" (Hegel, 1988: 346). En suma, la teoría del despotismo queda planteada como un referente de la inexistencia de la vida política estatal. Pues bien, Marx traslada el despotismo de Oriente a Occidente, al seno mismo de la llamada sociedad civil (y civilizada) al caracterizar como despótica la

relación de mando o de poder del capital sobre los seres humanos en su conjunto. De este modo, la relación capitalista no es política en sentido estricto, no porque se diferencie de lo económico sino porque, regida por el despotismo, opera con un mando que deja fuera de deliberación y decisión a quienes han de estar sometidos a sus dictados. "Por consiguiente, si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir —de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital—, con arreglo a su forma esa dirección es despótica" (Marx, 1977: I: 403).

La actividad política, que en sentido estricto es de gobierno y no de mero mando, se hace muy compleja en el mundo moderno, pues este está estructurado con la lógica del valor de cambio mercantil capitalista que escinde al menos en dos grandes esferas el acontecer humano: la esfera económica, en la que el sujeto empresarial produce y distribuye mercancías, y la esfera política, en la que se instaura el reino de los políticos profesionales y del principio de la representación. Desde la operación de pensamiento que rige la crítica de Marx, no únicamente se expone esta separación sino que se acomete la enorme dificultad de establecer dialécticamente la forma en la que "lo económico" deviene "político" y, simultáneamente, lo "político" es lo "económico". De este modo de conducción del pensamiento resulta que aquello que en primera instancia aparece como económico (y, por lo tanto, no político), adviene realmente político, pero con una singularidad: no hay aquí intervención de los ciudadanos en la determinación de la forma de producción, en la división del trabajo ni en la distribución de las mercancías. Opera sí, una forma de poder despótica en la que un grupo manda y otro simplemente obedece, sin que este vínculo de mando y obediencia se ejerza directamente sino a través de abstracciones tales como el mercado, el dinero y el precio.

> El capital es, pues, el *poder de gobierno* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino en tanto en cuanto es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su capital, que nada puede contradecir, es su poder. Veremos más tarde, primero, cómo el capitalista por medio de su capital ejerce su poder de gobierno sobre el trabajo, y después el poder de gobierno del capital sobre el capitalista mismo (Marx, 1984a: 68-69).

Merece ser destacado el hecho de que Marx capta al menos dos dimensiones del poder del capital: una, la expresada en la explotación de la clase obrera por la clase burguesa y otra, la que se manifiesta en el dominio de las abstracciones sobre el conjunto de seres humanos: el propio capitalista está sometido a este poder deshumanizante, despótico y, en ese sentido, antipolítico. El Marx de los *Grundrisse* desarrolla esta idea que originalmente concibió hacia 1844: en la época del valor de cambio, las abstracciones dominan a los hombres:

> El *capital en general,* a diferencia de los capitales en particular, se presenta, a decir verdad, *1) solo como una abstracción*; no una abstracción arbitraria, sino una abstracción que capta la *differentia specifica* del capital en oposición a todas las demás formas de la riqueza o modos en que se desarrolla la producción (social). Trátese de determinaciones que son comunes a cada capital en cuanto tal, o que hacen de cada suma determinada de valores un capital […] *2)* pero el capital en general, *diferenciado* de los capitales reales en particular, es él mismo una existencia *real* (Marx, 1987: I: 409)

La república de los productores como horizonte trascendental

El comunismo es uno de los nombres que adquiere la ficción necesaria para pensar las múltiples posibilidades de fundar una sociedad justa. Cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista* o en la *Crítica del Programa de Gotha* Marx se ve obligado a describir la sociedad nueva, se limita a la enumeración de unas cuantas medidas inmediatas y de bajo perfil, que habría de poner en marcha el nuevo poder revolucionario. Lo que sí es verdad es que la "sociedad de productores libremente asociados", o el orden humano regido por la articulación de "relaciones de independencia personal y de independencia respecto de las cosas", o la "república de los productores", tienen el mismo estatuto que la república de Platón: son construcciones contrafácticas, ideas regulativas que orientan la forma concreta y cotidiana de vida y acción de los sujetos, pero que no implican un rígido "deber ser", y mucho menos un deber ser impuesto por un grupo dirigente. Ese "deber ser" es actualizable y vigente, y la condición de su formulación es, en todo caso, la participación igualitaria de todos los afectados por las consecuencias de las decisiones tomadas. Si no es democrática, responsable y racional la formulación del ideal y cada paso de la práctica orientada por este, no habría más que una reedición del despotismo. En este punto, las teorías de Habermas y Apel han abierto una brecha importante.

La libertad y la dignidad como principios

Por último, solo hay que apuntar que los principios articuladores de la crítica de Marx son precisamente la libertad y la dignidad de los seres humanos, resumidas en el juicio según el cual la explotación existe y tal *factum* contraviene la libertad y la igualdad de los seres humanos, fundamentos de la existencia moderna de la convivencia humana. Tal contradicción se condensa en el trabajo, que crea todo valor, pero él mismo no tiene valor, es decir, el ser humano carece de valor de cambio.

Dadas las relaciones sociales mercantil-capitalistas, los seres humanos entran en un estado de confusión: la razón se obnubila y la sensibilidad se adormece. Se toman las cosas como si ellas tuvieran vida propia y se dotan de características que solo los seres humanos poseen. El mundo de las cosas se sobrepone al mundo de las personas. Si se pierden vidas humanas, serían daños colaterales. Lo importante es que no se pierdan las "inversiones", los "capitales". Los medios se toman como fines y, los seres humanos, fines en sí mismos, devienen medios: medios para el placer, el goce, el beneficio, el ascenso del *yo* egoísta propio del individualismo posesivo. Sin duda, tenemos aquí una imagen bastante exacta de nuestra socialidad. Requerimos inversiones, requerimos capitales, requerimos empleos. A esto le llama Marx ver y pensar de modo invertido. Son los seres humanos quienes generan la riqueza, no al revés. En consecuencia: el mercado capitalista no genera riqueza alguna, pero es ahí donde se hace *efectivamente real* la extracción de trabajo ajeno impago.

Si la estructura esencial del capital es la relación de dominio o de "hegemonía y subordinación" en que el trabajo muerto domina al trabajo vivo, la cuestión del fetichismo tiende a caracterizar, quizá mejor que ninguna otra fórmula, la naturaleza esencial de la dominación capitalista.

Podemos ahora concluir tratando de ensamblar todos los aspectos anteriores. La mercancía no es una cosa sino el entramado de relaciones humanas que hacen posible que las cosas, los objetos, los servicios, se puedan comprar y vender. De igual modo, el dinero no son las monedas, los billetes, las tarjetas, sino las relaciones de los seres humanos, específicamente las relaciones de intercambio tasadas de manera estricta a través del precio. Asimismo, el capital no es un conjunto de cosas que se invierten para obtener una ganancia (o, en su versión más fetichizada, para hacer el gran servicio a la comunidad de proporcionar empleos), sino una relación entre seres humanos en la cual uno manda y otro obedece. Y en esta misma tesitura, decimos: el Estado no son los políticos, los gobernantes, la burocracia, el

ejército, los jueces, la policía, el Estado es una doble relación gobernantes-gobernados y gobernados-gobernados. La característica central de todo lo anterior, hay que seguir en este punto a Alfred Sohn-Rehtel (1981), es que el proceso social y sus manifestaciones empíricas, cósicas, no son posibles sin que funcione la "abstracción real, efectivamente real": consiste en que los seres humanos actúan como si creyeran que las cosas tienen vida propia o que el dinero o el capital son lo verdaderamente más importante en la vida. Actuamos como si creyéramos, aunque no creamos (Žižek, 1998). Aquí la capacidad humana de abstracción se vuelve contra la propia humanidad, es decir, el sentido humano del ser humano. Como seres de lenguaje podemos hacer la separación entre las palabras y las cosas. En consecuencia, la existencia real de las mercancías, el dinero, el capital y el Estado, radica en la relación entre el pensamiento y el mundo empírico. El capital resulta ser como una iglesia, una comunidad de creyentes prácticos. Poner todo en términos sencillos nos lleva a usar un ejemplo cotidiano: hay una diferencia entre la televisión y el televisor, el radio y la radio, la iglesia y el templo. Sin la manifestación empírica el sistema no existe, pero sin el fundamento existencial, los objetos, las cosas, carecen de sentido. En esta línea, ¿por qué reducir la revolución a su momento insurreccional? Insurrecciones, revueltas y levantamientos se generan de todos modos. El sentido profundo de la revolución de Marx es la emancipación humana como un proceso en el que "cambiar las circunstancia coincide con cambiarse a sí mismo". En consecuencia, puede ser comprendida como un proceso político cotidiano fundado éticamente. El uso de las armas represivas puede llegar a ser impotente frente a la lógica del propio capital. No hay que olvidar que, según Marx, el límite del capital es el propio capital. Los seres humanos, empero, armados con memoria y pensamiento libre habrán de estar preparados.

Y para concluir, he de decir que, para ser franco, no me convence la posición de Bobbio: "ni con Marx ni contra Marx" expresa que la forma dialéctica de pensamiento de Marx quedó al margen de la comprensión. La expresión adecuada a este pensamiento sería estar con Marx y, simultáneamente, contra Marx. Ser dialéctico, ser consecuentemente dialéctico, sería leer a Marx y criticarlo, comprenderlo para superarlo. Me parece que eso sería lo más congruente con su pensamiento. Y eso se ha hecho y se sigue haciendo, aunque efectivamente no está de moda.

3. La fecundidad ética del *Manifiesto Comunista**

> Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las "situaciones" son nada más que capas que solo después de una investigación minuciosa dan a luz lo que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista.
>
> *Walter Benjamin*

En uno de sus más importantes textos de juventud Hegel, refiriéndose al cristianismo, señalaba que esta propuesta moral ya contenía en su entraña los elementos que lo convertirían en una Iglesia, con sus dogmas, sus rituales y sus jerarquías. Había, desde luego, una contradicción entre el mensaje de Jesús de Nazaret como maestro de la virtud y la institucionalización eclesiástica y estatal que después advendría. Hegel explica que el cristianismo tuvo que convertirse en una religión "positiva" —es decir, institucionalizada y estructurada según los principios del poder— debido a la circunstancia que rodeó el mensaje primigenio de Jesús: predicaba al pueblo judío una nueva doctrina moral pero lo tenía que hacer en función de la estructura mental de ese pueblo; debía pues autoerigirse en autoridad y demostrarlo:

> Un maestro que quería tener más eco en su pueblo de lo que podía lograr algún comentario nuevo de las mismas fuentes, que quería convencerlo de la inadecuación de la fe eclesiásticamente reglamentada, debía necesariamente apoyar sus afirmaciones sobre la misma autoridad. Querer apelar a la sola razón, hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les

* Este capítulo fue publicado originalmente en el libro de Guillermo Almerya (1998), que pronto se agotó y jamás fue reeditado; de hecho, ni siquiera existe la versión digital. Han pasado muchos años desde entonces y aquí he introducido modificaciones importantes.

> era posible percibir ninguna exigencia de este tipo [...] Por eso Jesús, junto a sus prédicas por una religión de la virtud, tuvo que hacer entrar en escena, necesariamente, a su persona, al maestro; tuvo que exigir una fe en su persona, fe que su religión de la razón necesitaba solo para oponerse a lo positivo (Hegel, 1984: 80-81).

El resultado, inevitable por las circunstancias, fue el contrario al pretendido: no una religión de la virtud basada en la razón y la libertad sino una religión positiva basada en el principio de la autoridad.[1] Sobre esos soportes era ya posible construir un poder eclesiástico que obligaba a actuar no en virtud de la razón sino de la creencia, no por la virtud en sí misma sino por dogmas, rituales y obediencia irreflexiva.

No hay que ser muy perspicaces para caer en la cuenta de que algo semejante a una "positivización" le ocurrió al discurso crítico de Marx y de Engels. Los que estaban de acuerdo con sus ideas adoptaron el nombre del fundador para identificarse y se llamaron "marxistas". Algunos de ellos convirtieron en dogmas ciertos aspectos y planteos teóricos de Marx y reprodujeron las jerarquías, los rituales y la obediencia irreflexiva, muy característica de las religiones positivas. Lo más grave fue que, de ser un discurso crítico y una propuesta de emancipación y reorganización de la vida de los seres humanos basada en el principio de libertad y en el de no dominación, el pensamiento de Marx devino ideología oficial de regímenes totalitarios, que negaban la libertad y que reproducían la dominación a veces bajo las formas más crueles. Cuando esos regímenes tocaron su fin arrastraron consigo el nombre de Marx y el del socialismo, anulando con ello posibilidades analíticas para el presente y principios éticos para la acción política. Pero ¿cómo pudo ocurrir esto? ¿Acaso de manera semejante a lo que Hegel dice del cristianismo, el totalitarismo estaba presente si no en el discurso mismo de Marx sí al menos en la circunstancia del mundo al que ese mensaje estaba dirigido? ¿O simplemente, como pensaba Popper, en la propia geografía interna del pensamiento de Marx ("holista", "historicista" y "profético"), estaban presentes los elementos que lo constituirían en

[1] "Las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias; es decir, que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamientos de Jesús. Perdieron así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia. Y aunque esto sea, por lo demás, un concepto contradictorio, la religión de Jesús se convirtió en una doctrina *positiva* sobre la *virtud*" (Hegel, 1984: 88).

una estación más (junto con Platón y Hegel) del itinerario totalitario? Se puede responder a estas preguntas de diversas maneras. Es también posible ignorarlas de plano y reivindicar de manera simple la validez de las doctrinas originales de Marx y de Engels. Si se opta por esta segunda opción se sigue de ello que, si fue posible erigir regímenes totalitarios amparados con los nombres de Marx y Engels, se debió sobre todo a la ignorancia del verdadero sentido de las obras originales o bien al golpe de mano de una burocracia perversa que, por ineptitud o por maldad, traicionó el nombre y la obra de los fundadores del "socialismo científico". Aunque puede haber mucha razón en esta opinión, al pensamiento crítico le convendría más asumir las objeciones y detracciones que, en distintas épocas, se han elaborado respecto de los diversos contenidos de la obra de Marx y Engels, que la ligan inmediatamente con los regímenes totalitarios y con su derrumbe. Esto sería no solo más justo para la obra de estos pensadores sino más enriquecedor y gratificante para la reivindicación de una teoría crítica de cara al siglo XXI. Es una tarea que de todos modos tendrá que hacerse, más aún en estos tiempos violentos que requieren toda la concentración crítica frente al paso arrasador de la dinámica capitalista actual. Se trataría, en principio, de un esfuerzo de la memoria frente al impulso avasallador de la lógica del olvido que hace creer de manera simple que la forma capitalista de la sociedad es la más natural y adecuada a los seres humanos y que todas las tentativas por modificarla o subvertirla han resultado fantasiosas, utópicas, peligrosamente totalitarias y represivas y, por ende, que más valdría relegarlas o desatenderlas. Pero un ejercicio memorístico aunque necesario es insuficiente. Está bien recordar que alguna vez existió un pensamiento crítico y una práctica política que desentrañó analíticamente la lógica de dominación, opresión y exclusión de la forma social capitalista. Sería mejor actualizar ese pensamiento crítico aunque eso significara abandonar la ortodoxia y la inercia de la repetición de la vigencia del marxismo. Esto requeriría reparar seriamente en las críticas y revisiones que durante algo más de un siglo se han hecho al pensamiento de Marx y Engels. Reconocer las insuficiencias o errores no debilita a un pensamiento crítico; por el contrario, es la condición de posibilidad de una superación (en el sentido hegeliano de *Aufhebung*) enriquecedora y fructífera. Al mismo tiempo esto sería fundamental para una necesaria reconfiguración del sentido crítico —y en tanto tal, vigente— del pensamiento de Marx y Engels.

En las líneas que siguen haré una esquemática revisión del pensamiento de Marx a la luz del *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels,

1975: 383-451; 1994: 233-285). Elegir como centro de gravedad este documento, con mucho el más prominente y más difundido del socialismo, no solo responde a una conmemoración nostálgica; también busca salir al paso de los más agudos señalamientos de las limitaciones de un discurso crítico que se planteó el tema de la liberación del ser humano y que hoy, paradójicamente, ha quedado asociado con su contrario: el totalitarismo. Me referiré tan solo a Marx, no únicamente porque él fue quien redactó el *Manifiesto* sino porque es en relación con sus escritos anteriores y posteriores y con su formación humanista, ilustrada, romántica y liberal como mejor se puede vislumbrar la naturaleza de la crítica y la pertinencia o irrelevancia de los cuestionamientos que ha recibido.

La positivización del llamado a la rebeldía

¿Cuáles fueron las razones por las cuales un pensamiento vertebrado por la razón crítica que pugnaba por la emancipación de los seres humanos, por la realización de la libertad individual, por el desarrollo de todas las capacidades humanas, por la recuperación de la soberanía del individuo sobre su ser y por la desaparición de las relaciones de dominación y sujeción pudo ser emparentado con estructuras políticas e institucionales que a fin de cuentas se hallaban no solo lejanas sino que eran sus opuestas? Pueden enunciarse muchas respuestas. Es interesante abordar una que tiene muchas posibilidades explicativas: el pensamiento de Marx era muy complejo. El motor del cambio habrían de ser los dominados que poseían ciertamente sensibilidad práctica o digamos sabiduría técnica, pero carecían de una conciencia teórica que les explicara su situación en la producción y en la sociedad y que les revelara su papel en la historia. También carecían del tiempo liberado del trabajo forzoso de tipo asalariado que los acercara a la cultura y a las labores intelectuales. Ergo: habría que traducir la obra de Marx y Engels a términos accesibles y, en la medida de lo posible, sencillos. El intento adquirió las más variadas formas, desde los manuales, las fórmulas y los cuestionarios presentados a manera de catecismo, hasta libritos ilustrados e historietas didácticas. ¿Existían textos de Marx y Engels que se prestaran para ese esfuerzo pedagógico? Sin duda. Ahí estaban precisamente el *Manifiesto del Partido Comunista*, el "Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política", la *Crítica del Programa de Gotha*, la primera parte de *La ideología alemana*, algunos capítulos selectos de *El capital* y, especialmente para las cuestiones políticas, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte" y "La guerra civil en Francia". El resultado fue lamentable. No

solo se presentó la obra de Marx y Engels en un formato simple y mecánico sino que cada intérprete adicionaba, recortaba y acomodaba, según su buen entendimiento o de acuerdo con la doctrina oficial de la Unión Soviética, lo que le parecía más adecuado o más importante. Reduccionismo, economicismo, mecanicismo, mesianismo, etapismo, evolucionismo: el pensamiento crítico se convirtió en dogma, en respuesta fácil y tajante, en caricatura. Toda desviación era denunciada, todo revisionismo era condenado, toda herejía castigada. Más aún: toda la complejidad social e histórica podía resumirse brevemente: toda la historia es la historia de la lucha de clases; las sociedades evolucionan en función de esa lucha y pasan por diversas etapas o modos de producción que, de forma inexorable y por las fuerzas dialécticamente posicionadas que les son inherentes, se transforman en otro modo de producción superior; en cada uno de estos es determinante "en última instancia" la base o "estructura" económica sobre la cual se levanta una "superestructura" ideológica, política y religiosa que es efecto y edificio dependiente de la "base real" de las sociedades. La próxima revolución es la del proletariado que instaurará una dictadura y, desde el poder, cambiará toda la sociedad hasta que el Estado se extinga puesto que, siendo un instrumento de la clase dominante, ya no tendrá razón de existencia en un mundo donde ya no habrá clase dominante —es más: ya no habrá clases— y, entonces, todos seremos felices. Así las cosas ya no era necesario estudiar la historia concreta, el pensamiento social y político o las complejidades e intersticios de lo social. Ya se poseía la sabiduría en una cáscara de nuez. Cuando mucho habría que estudiar la "estructura" económica para saber cuándo chocaban las fuerzas productivas con las relaciones de producción y, entonces sí, actuar políticamente.

Las grandes líneas de la conversión del pensamiento crítico en dogma y doctrina se desprendieron de ese intento por traducirlo a un lenguaje accesible a las "masas". Por supuesto, no fue este el único sendero por el que transitaron las ideas de Marx y Engels. Simultáneamente, se desarrollaron corrientes de pensamiento, escuelas analíticas y profundas discusiones que, a lo largo de todo el siglo, trataron de enriquecer, confrontar, superar y actualizar la crítica al capitalismo hecha por Marx y Engels; algunas veces de estos esfuerzos se derivaron maneras diferentes de entender la forma social, el carácter del capitalismo, la estructura del poder político y, por lo tanto, la revolución, las tareas de los partidos políticos de izquierda, etc. Sin embargo, esos esfuerzos se concentraron en círculos más bien pequeños y, cuando no se adaptaban a la doctrina oficial de la Unión Soviética y del socialismo

en un solo país, eran marginados o atacados. De cualquier manera es dable reconocer que se formó una especie de marxismo estándar con sus esquemas reductivos, sus fórmulas "analíticas" y su doctrina de salvación. Fue, así constituido, un fácil blanco de ataque cuando se constataba su semejanza con una nueva religión dogmática y se asociaba con la "dictadura del proletariado" en la Unión Soviética. Nada más lejos de las intenciones de Marx y Engels que el que se convirtiera su pensamiento en una serie de dogmas, pero ¿tuvieron alguna responsabilidad en ello?, ¿contribuyeron, aunque sea de manera inconsciente, en esa utilización dogmática de su pensamiento?

Una vigencia cuestionada

El *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito entre 1847 y 1848 para circunstancias muy específicas y con un tenor eminentemente político, encierra una dualidad: es una condensación analítica y un programa de acción. Su lenguaje, como el de todo manifiesto político, es claro y directo, maniqueo y esquemático, tajante y sin matices. Respondía a las circunstancias del momento y a la necesidad de "que los comunistas expresen a la luz del día y ante el mundo entero sus ideas, sus objetivos, sus tendencias, saliendo al paso de esa leyenda del espectro del comunismo con un manifiesto de su partido" (Marx y Engels, 1975: 415; 1994: 246). Sin embargo, el *Manifiesto* era más que un documento partidario; era, simultáneamente, una exposición de una manera de ver la vida y de entender el mundo. Por eso no puede ser simplemente descartado y olvidado. Su propia existencia como llamado a la organización y a la actuación política ordenada de acuerdo con principios revela ya la importancia que sus autores atribuían a la *razón práctica,* a la *voluntad de rebeldía*, a la libertad frente a la necesidad, a la capacidad creativa frente a la cruda dureza de los hechos. Si hubieran pensado de otra manera, si hubieran confiado en una suerte de fatalismo histórico, no habrían tenido necesidad de redactar un manifiesto.

La confección del *Manifiesto* tenía razones profundas. Si su contenido atiende a un compromiso con la libertad negativa (la emancipación de los seres humanos), su forma descubre un hontanar desde el que se reivindica la libertad positiva, aquella que se configura por el actuar de acuerdo con leyes o principios que uno mismo se ha dado.[2] Así leído, el *Manifiesto* es una

[2] El texto clásico que distingue entre la libertad positiva y la libertad negativa es el de Isaiah Berlin, "Dos conceptos de la libertad" (1974). Los pensadores modernos que formularon la idea de libertad positiva fueron Rousseau, Kant y Tocqueville.

propuesta de principios, pero, al mismo tiempo, de razones sustentadoras de esos principios. En tanto propuesta, se presta a la discusión. ¿Son válidas las razones que se esgrimen para sustentarla? ¿Lo son las metas indicadas? Es difícil responder afirmativamente. La primera impresión a estas alturas del siglo XX es de desaliento. La acre estela del poder del capital desplegada en este siglo, las experiencias totalitarias de diversos signos, el inmenso poder militar de las grandes potencias y su lógica imperial, las crueles y sangrientas represiones dictatoriales a los movimientos que reivindicaron algunos principios de justicia social, todo hace aparecer el *Manifiesto*, en una primera impresión, como un documento ingenuo y, acaso, optimista. El enorme poder militar de Estados Unidos, de Europa Occidental, de Rusia y de China, y la manera temeraria en que ese poder se despliega continuamente, sitúan al *Manifiesto* primariamente en el terreno de lo utópico. ¿Cómo rebelarse? ¿Cómo desafiar al poder del capital operante no solo como inercia cotidiana sino también como *forma imperio* militarmente respaldada? ¿Cómo proponer y discutir razones para la libertad en sociedades de masas, postindustriales, regimentadas por los ritmos frenéticos de la industria y el comercio, los servicios y la tiranía del tiempo? ¿Cómo hallar el diálogo racional en medio de sociedades despersonalizadas, inundadas con la información de los medios de comunicación de masas? ¿Cómo discutir de nuevo lo humano y las necesidades de emancipación en medio del "imperio de lo efímero"? En verdad, el cuadro que traza el *Manifiesto* parece mucho menos complejo que el que habitamos a finales del siglo XX. Incluso, las mismas revoluciones de 1848 en Europa, con todo su indudable significado histórico y con toda su carga emotiva que tan indeleblemente impresionara a Marx, parecen, en contraste con el siglo XX, combates mínimos, confrontaciones de barricadas, levantamientos localizados, que hoy en día se suceden casi de manera cotidiana en distintos lugares del mundo sin alterar mayormente la fisonomía de las sociedades. Por supuesto que en el siglo XX también hubo insurrecciones populares y verdaderas revoluciones sociales y políticas, a veces armadas y violentas y otras veces pacíficas; sin embargo, los gigantescos poderes de los imperios se interpusieron de manera permanente. Apenas basta mencionar el caso chileno de 1970 a 1973, la revolución nicaragüense y la salvadoreña: en América Latina, territorio y realidad histórica que acertadamente ha sido conceptualizada como de la "rebelión permanente", se han desplegado variados intentos de reformar el orden social y de alterar el mapa político pero las respuestas del poder los han asfixiado. En verdad, sería muy ingenuo pensar la política, el poder, la revolución y la construc-

ción de un nuevo orden, dentro de las coordenadas del *Manifiesto* que, en general, plantea estos temas como si la forma del Estado-nación soberano se cumpliera cabalmente; la forma imperio, en cambio, ha sido la vertebradora de la organización política mundial. Es cierto que el *Manifiesto* dibuja las tendencias universalizadoras y simplificadoras del capital; no es menos cierto que el tema de la "revolución comunista" y las medidas que habrá de tomar están planteadas en términos de los países existentes con sus fronteras nacionales perfectamente delimitadas.

El desaliento de una primera lectura del *Manifiesto* se refuerza cuando, a la luz del siglo XX, nos percatamos de la configuración histórica socioestatal que adquirió el capital de manera más o menos generalizada. Acaso como respuesta a la Revolución de Octubre en Rusia, a los movimientos proletarios reivindicativos en ocasiones e insurreccionales en otras; tal vez como salida de su propia desorganización interna, el capital transitó de su configuración liberal de *laissez faire* a la planificación keynesiana. Aumentaron entonces la producción, el empleo, el consumo y el salario, los servicios sociales y, en general, el nivel de vida de varios núcleos poblacionales en el mundo se elevaron tangiblemente. No fue igual en todos los lugares ni homogéneas fueron sus características ni sus temporalidades; con todo, el así llamado Estado de bienestar estaba más cercano a las predicciones de Eduard Bernstein (1982: 142) que al *Manifiesto del Partido Comunista*. La aventura de la rebeldía se alejaba más y más de las expectativas proletarias en la medida en que en varios países se estrechaba la brecha entre ricos y trabajadores. Cuando la planificación keynesiana y el Estado de bienestar mostraron en todos lados su carácter finito, la respuesta no fue la revolución proletaria sino, en el mejor de los casos, la defensa de viejas conquistas, la protesta a través de las instituciones democráticas liberales y otras réplicas más bien desconcertantes: el nacionalismo, el tribalismo, los fundamentalismos. Las últimas insurrecciones populares y masivas de rebeldía adversas al orden establecido no fueron contra el capital y la dictadura de la burguesía sino contra los Estados totalitarios del Este.

La prenoción dominante indicaba que eran revoluciones democráticas contra el socialismo y por la libertad; el capitalismo no fue asumido como un Antiguo Régimen sino como un futuro de prosperidad y democracia. Es muy pronto para advertir el decurso de esos países. Es evidente que sus revoluciones no se orientaron hacia la construcción de una sociedad de productores libremente asociados sino al consumo y a la reorganización productiva típicamente capitalista. El poder del capital ha

mostrado un carácter más despótico y, simultáneamente, más sutil, intrincado y penetrante, que el que se le puede atribuir en una lectura primaria del *Manifiesto*.

Precisamente a la vista de la enorme complejidad de la sociedad capitalista, el desaliento de un primer repaso del *Manifiesto* no hace sino incrementarse. Al ser un texto eminentemente político en su redacción domina un planteamiento retórico. Eso provoca una imagen no solo simplificada sino también reduccionista. La gran producción teórica desarrollada en diferentes ciencias, sobre todo las que se dedican al estudio de lo humano, han revelado los dédalos en los que se enfrascan los seres humanos interrelacionados.

Las relaciones sociales, la multiplicidad de la interacción social, las razones profundas e inconscientes de las conductas, los diferentes papeles o roles con los que se revisten las personas en la vida cotidiana, la actuación de la lógica del micropoder, la autoridad y la dominación, el descubrimiento de motivos de muy diversa estirpe para la asunción de personajes alternativos de señor y siervo, las experiencias de la "servidumbre voluntaria" o de la rebeldía imperceptible pero actuante; todo eso y muchísimos fenómenos más, estudiados con las herramientas del psicoanálisis, la psicología social, la sociología, la antropología, la ciencia política, la microhistoria y también, ciertamente, la filosofía y la economía, hacen aparecer los diagnósticos del *Manifiesto* como extremadamente abreviados y, en el fondo, incompletos. Es inexacto, sin embargo, reducir el pensamiento de Marx a las palabras adelantadas en este documento. Es injusto, además, pretender de ese breve escrito un desdoblamiento científico comparable a lo hecho por muchos hombres y mujeres a lo largo de siglo y medio. Por esta razón conviene dejar un poco el desaliento de una primera lectura y hurgar los temas básicos —y todavía actuales— presentados en el escrito y advertir, de ese modo, el trasfondo ético desde el que se articula este llamamiento a la rebeldía y la libertad.

Se requiere, entonces, redimensionar el *Manifiesto* no como hemos hecho hasta ahora —contrastándolo con algo de lo acontecido durante el siglo XX—, sino sobre la base de otras coordenadas. Es necesario, al menos, reubicar los temas principales del texto en relación con los escritos anteriores a su redacción y con el desarrollo ulterior del pensamiento de Marx; es asimismo importante tomar en cuenta algunas de las principales críticas que varias voces han expuesto en diversas épocas y desde variados horizontes de interpretación. No menos conveniente será considerar la con-

textura de los grandes movimientos de ideas como el liberalismo, la Ilustración y el romanticismo con los cuales se tejió la propuesta marxiana de superación de la organización capitalista de la sociedad.

El contenido de lo histórico

¿Tiene la historia algún sentido? ¿Posee algún mecanismo interno que determine su dinámica y la conduzca fatal e inevitablemente en una dirección? ¿El movimiento histórico se orienta hacia el progreso o hacia la corrupción y degeneración? ¿Es la historia cíclica o evolutiva? Antiguos y modernos ensayaron varias respuestas; variados también fueron los juicios que las diversas culturas construyeron al respecto. No puede subestimarse la importancia de la forma en que se responde a estas preguntas. Constituye una parte fundamental del modo en que los pueblos organizan su vida y determinan sus acciones concretas. No se trata, entonces, tan solo de la visión que al respecto tenga un pensador aislado sino que configura una dimensión básica de lo que se ha denominado el imaginario social o la conciencia colectiva. La cuestión adquiere mayor relevancia cuando se ubica en términos de la libertad, de la voluntad humana para construir el mundo. Una visión del sentido de la historia fundamenta bien una conducta adaptativa al curso fatal de los acontecimientos, el sometimiento a la "fuerza del destino" o, en cambio, una actitud activa y responsable hacedora de la vida y del mundo.

Una lectura epidérmica de las primeras frases del *Manifiesto* deja una impresión a un tiempo contundente y equívoca. Lo primero, porque efectivamente las expresiones utilizadas parecieran advertir la existencia de una fuerza interna operante como motor de la historia que deja en suspenso la voluntad libre de los seres humanos:

> La historia de toda sociedad, hasta la actualidad, es la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales de los gremios: en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces y otras franca y abierta; en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de toda la sociedad, o al exterminio de ambas clases beligerantes (Marx y Engels, 1975: 416; 1994: 246).

Si estas expresiones se conectan con el famoso "Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política" el resultado dará la razón a

quienes han visto en Marx una suerte de "razón en la historia" de estirpe hegeliana. Dice el "Prólogo":

> En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, *necesarias e independientes de su voluntad,* relaciones de producción que corresponden a un determinado *estadio evolutivo* de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general (Marx, 1986: 5).

Si a esto agregamos un párrafo del "Prólogo" a *El capital*, aquella hipótesis de un curso necesario y fatal en la historia se refuerza: "Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su propio movimiento* —y el objetivo último de esta obra es, en definitiva, *sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*—, no puede saltarse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto" (Marx, 1987: 8). De esta manera habría que aceptar el juicio popperiano de historicismo con todas las consecuencias que ello implicaría para asumir el restringido papel de la actividad libre de los seres humanos en la construcción de su vida y de su mundo. ¿Qué es el historicismo? De acuerdo con Popper es aquella visión según la cual la historia está movida por fuerzas ineluctables que operan sobre el desarrollo social y que determinan, incluso, su sentido futuro (Popper, 1992: 59). El de Marx sería un historicismo economicista, según lo desarrolla el mismo autor en otro de sus célebres trabajos (Popper, 1989: 285). ¿Cuál sería la gran desventaja de una visión historicista? No se trata solo de su improductividad analítica sino sobre todo de la inmovilidad y acaso resignación que proyecta. La cuestión tuvo un influjo importante en los seguidores de Marx. Baste recordar al respecto la polémica en torno del "derrumbe" del capitalismo en las primeras décadas de este siglo y la manera en que eso moldeó las estrategias políticas vertebradas a partir de los conceptos de "reforma" o "revolución".

Es innegable la presencia en la obra de Marx de expresiones que podrían ser consideradas como historicistas. Justificarlas en función del "clima de ideas" de la época o del enorme peso de las grandes filosofías de la historia que enarbolaron, por ejemplo, Voltaire y Hegel, aunque oportuno se-

ría insuficiente. Hay que acercarse más a la cuestión. Cabría distinguir tres momentos que encierra la cuestión del "sentido de la historia". El primero de ellos consistiría en la consideración acerca de si el rumbo de la historia es progresista hacia un estadio mejor o, en algún sentido, superior.[3] El segundo momento tiene que ver con la percepción de la existencia de alguna ley que operaría de manera constante con la fuerza de una ley física en el desenvolvimiento del acontecer histórico. El tercer momento estaría relacionado con la detección de algunas constantes o repeticiones sistemáticas en distintas épocas de la historia y se cuidaría de "guardar todas las proporciones" marcadas por el contexto inmediato. La historia del pensamiento social y político es muy reveladora de la perenne preocupación por captar y conceptualizar estos tres aspectos sobre el "sentido de la historia". Fue casi una característica del siglo que vivieron Marx y Engels, la difusión de la idea no solo del progreso sino de que ya se había alcanzado un estadio de superioridad civilizatoria. Es claro el influjo de esta ideología en la forma de expresión del *Manifiesto*. Es menos evidente que eso haya permeado la construcción crítica de Marx desplegada en diversos momentos. Las palabras del *Manifiesto* revelan que sus autores se mueven en los tres aspectos de la cuestión del sentido de la historia que hemos apuntado. Sí tienen una marcada idea del progreso: la época de la burguesía es una edad de progreso civilizatorio. Expresiones tales como el "idiotismo de la vida rural" o la permanente preocupación por distinguir entre pueblos o países "civilizados" y "bárbaros", muestra no solo una arraigada idea del pensamiento europeo de larga data sino también una valoración positiva del progreso.

También existe una preocupación por exponer una ley necesaria y repetitiva que marca el curso de la historia, pero esta se confunde con el intento de desciframiento científico de ciertos aspectos que, dadas ciertas

[3] Es inseparable de la modernidad la idea de la marcha de la historia hacia el progreso. Sin embargo, esto no tiene necesariamente un carácter mecanicista. Esto tiene que ver con la visión ilustrada según la cual el progreso no solo y no tanto en su dimensión material sino sobre todo en su sentido civilizatorio, es decir, moral, se deriva de la propia libertad humana y de los principios de la razón. Fue Kant el que dio una expresión lacónica a esta forma de ver la idea del progreso: "Aunque pudiera comprobarse que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado progresando y en continuo avance durante largo tiempo, nadie podría sostener con base en ello que debido a la disposición física de nuestra especie comienza justamente ahora una época de retroceso; y a la inversa, si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, no debe perderse la esperanza de que encuentre un punto de inflexión en su camino donde nuestra especie vire de nuevo hacia lo mejor merced a su disposición moral depositada en ella". "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", Kant (1987: 85).

condiciones, tienden a repetirse "guardando todas las proporciones". No es lo mismo ubicar la "lucha de clases" como *motor necesario* de la historia que situar la "producción de la vida material" como *fundamento* de la vida en sociedad. Hay que recordar que inmediatamente antes de la redacción del *Manifiesto*, Marx y Engels habían escrito un largo texto donde sistematizaron la concepción materialista de la historia. El libro, que fue abandonado alegremente a la "crítica roedora de los ratones" era *La ideología alemana*. Sus autores habían descubierto, en efecto, una *constante fundamental* en la configuración de los acontecimientos históricos: la producción de la vida material. Esa producción no era voluntaria sino que se regía por los principios de la necesidad. Mejor: no era arbitraria sino voluntaria en razón de un desciframiento racional de la tiranía de la necesidad. El fatalismo provenía de que los seres humanos tienen que satisfacer las necesidades más elementales dictadas por su propia naturaleza. Las fuerzas productivas adquirían, en consecuencia, un papel central. Pero esas fuerzas nunca fueron consideradas por Marx como un objeto que gravitara de manera autónoma sobre la vida de los sujetos; eran, en cambio, los propios seres humanos desplegados en la dinámica de su trabajo manual e intelectual. Son los sujetos mismos construyendo su mundo. Los *Manuscritos del 44*, los *Cuadernos de París*, las "Tesis sobre Feuerbach" y las conocidas referencias que Marx hace en algunas cartas acerca de la diferencia entre la historia natural y la historia humana (que "la hacen los propios seres humanos") habían dejado bien clara la prominencia creativa de los sujetos y la manera orgánica en que, mediante el trabajo, se hacían uno con la naturaleza, creaban sus medios de vida y con ello se recreaban a sí mismos continuamente. ¿Productivismo? Esa ha sido una de las más serias y fuertes críticas que ha recibido el pensamiento de Marx.[4] La esfera de la acción comunicativa, diferente de aquella relativa a la producción de la vida material, sería el escenario donde los seres humanos construirían su mundo argumentativamente rigiéndose no por los principios de la racionalidad instrumental (medios-fines) sino a través de la palabra, de acuerdo con principios éticos políticamente configurados.[5] Es evidente que el *Manifiesto* carece de una problematización de-

[4] Jürgen Habermas (1989) vuelve recientemente sobre los "déficits" de la visión de Marx; conviene tener en cuenta sus argumentos y, más aún, la manera en que ha emprendido una reconstrucción superadora del materialismo histórico. Véase Habermas (1991: 265).

[5] Hay que decir, con Domenech (1989: 332), que "a Marx le resultaría incomprensible el intento del neomarxista Jürgen Habermas de desvincular un ámbito de la 'comunicación' del ámbito del 'trabajo', con la pretensión de que solo en el primero cabe la acción moral".

tenida y profunda de la multidimensionalidad de la vida social del género humano. Pareciera como si en la historia solo valiera la "lucha de clases" entendida como una confrontación necesaria entre los grupos sociales que han constituido a las diferentes sociedades históricas. En realidad en la historia se han desarrollado confrontaciones violentas de todos tipos y no necesariamente de carácter clasista; las guerras religiosas, las de conquista, las de tipo étnico ilustran la multiplicidad de los motivos humanos de la confrontación de unos con otros. Si se toma literalmente aquella expresión reductiva del *Manifiesto* es muy probable que se pierda de vista una cuestión clave en la historia: ¿por qué se mantienen cohesionados los seres humanos?, ¿cómo se reproducen las sociedades, independientemente de la existencia de clases sociales y de indudables relaciones de dominación? ¿Acaso no existe una dimensión de la vida social en la que se constituyan los pactos por los cuales cada clase, grupo o individuo logra algún lugar y alguna identidad en el todo social del que forma parte? Los órdenes sociales, en efecto, no se constituyen solamente por la lógica del conflicto de clases sino también por los acuerdos entre las mismas. Esos acuerdos no necesariamente son voluntarios; suelen adquirir la forma de una abigarrada constelación de motivos: desde el juicio reflexivo y la acción voluntaria hasta la actuación según la lógica de las tradiciones, lo religioso, las costumbres y los afectos. En la forma de redacción del *Manifiesto* todo este matiz de las configuraciones históricas concretas parece esfumarse. Sin embargo, no sobra afirmar que esto sí se debe al carácter retórico del documento. Un modo de producción, habían escrito sus autores en *La ideología alemana*, es un modo de vida, es decir, una forma de autoconstrucción del propio mundo por parte de los seres humanos.[6] Además, ya en "Sobre la cuestión judía" Marx había advertido la existencia de una esfera específicamente política donde los seres humanos adoptaban un papel de ciudadanos, independientemente del lugar que ocupaban en la producción. El desarrollo fenomenológico que del capital hace Marx en su obra cumbre permite advertir una trifurcación de la vida social: los seres humanos son productores en la producción, mercaderes en el mercado y ciudadanos en el Estado; también valdría agregar que son consumidores y reproductores de órdenes simbóli-

[6] "Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son" (Marx y Engels, 1982: 19).

cos con sedes diversas: la familia y la casa (el "hogar") serían dos de las más importantes. Todo esto sería complementario de lo analizado por Marx no solo y no tanto en el *Manifiesto* sino en sus distintos trabajos.

Por lo demás, habría que agregar un par de comentarios acerca de la cuestión del sentido de la historia. El primero es que en el propio *Manifiesto* se expone una ruptura en la dinámica de la historia: el advenimiento de la nueva época, la época de la burguesía, que no simplemente repite las características de tiempos anteriores sino que imprime un nuevo contenido a la historia; no solo simplifica los antagonismos de clase sino que, a diferencia de todas las épocas anteriores, da un sentido revolucionario permanente a la configuración de lo social. Lo más peculiar de esta época es que revela al trabajo como el verdadero principio creador: "No fue sino cuando ella [la burguesía] lo reveló que supimos lo que podía llevar a cabo la actividad de los seres humanos […] ¿Cuál de los pasados siglos pudo sospechar siquiera que en el seno del trabajo social dormitasen tantas y tales fuerzas productivas?" (Marx y Engels (1975; 1994: 250). El segundo comentario es que más tarde Marx abandona en lo fundamental la noción pretendidamente evolutiva de la historia. En los *Grundrisse* queda clara la utilización conceptual —y no evolutiva historicista— de una diferenciación en la forma de las relaciones sociales.[7] Lo fructífero de un análisis basado en esta suerte de tipos ideales se hace evidente en ciertos estudios que buscan, más que la doctrina, el núcleo racional de un pensamiento (véanse Gould, 1983; Gilly, 1983; Echeverría, 1986; Dussel, 1990; Veraza, 1996; Arteta, 1993).

Revolución, dictadura y extinción del Estado

Estos temas constituyen una parte fundamental del *Manifiesto*. La idea de revolución se desprende de dos matrices: del carácter contradictoriamente revolucionario del dominio de la burguesía, por un lado, y de la existencia del proletariado como clase que concentra la capacidad humana del trabajo, por otro. Por supuesto que el paradigma de la gran Revolución Fran-

[7] "Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero" (Marx, 1974b: 91; 1987: 85).

cesa de 1789 tuvo aquí un influjo definitivo. Lo más interesante es que la necesidad misma de redactar un manifiesto expresa que la revolución no es una consecuencia necesaria de la lucha de clases ni del sentido de la historia. Son los principios de la libertad y de la voluntad los que constituyen las coordenadas del llamado a la organización del proletariado como clase independiente y también de la asunción de un papel revolucionario. Los trabajadores deben sobreponerse a la competencia entre ellos y a la finitud de sus luchas parciales para universalizar su carácter en tanto productores que, desde ese su peculiar papel, los coloca en un plano privilegiado para, si se lo proponen, subvertir el orden de dominación. Si en algo es sui géneris la época de la burguesía es porque revela las maravillas creadoras, la potencialidad y el sentido activo del trabajo humano; se trata de manifestar que el poder, aunque adquiera la forma de una relación de dominación de una clase respecto de otra, pertenece a los trabajadores. Es la idea del *poder del trabajo* (Holloway, 1993) encubierta precisamente por la dominación de la burguesía. Esta revolución del proletariado, empero, no vendría sola; será necesaria la labor ilustrada de los comunistas quienes "llevan de ventaja a la restante masa del proletariado su clara visión de conjunto de las condiciones, los derroteros y los resultados generales del movimiento proletario" (Marx y Engels, 1975: 430; 1994: 261). Hasta aquí lo que se expresa es solamente una reivindicación de la figura histórica del partido político y de la necesidad de organización y participación política dentro del marco del Estado representativo moderno. Más intrincada es la cuestión relativa al vínculo entre el partido político, la lucha política, la revolución y la dictadura del proletariado, sobre todo a la luz de lo acontecido en aquellos lugares donde, pretendidamente, hubo revoluciones socialistas. Y este ha sido un aspecto especialmente vulnerable no solo del *Manifiesto* sino de todo el pensamiento marxista.

¿Una dictadura que es, al mismo tiempo, una democracia? "Ya dejamos dicho que el primer paso de la revolución obrera será la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia". Aquí el panorama se oscurece terriblemente. El agudo liberal kantiano Hans Kelsen ya ponía el acento en esta cuestión: ¿una clase dominada en el plano de la producción (el proletariado) que se convierte en clase dominante en el plano político? O bien —decía el célebre pensador austriaco— existe aquí una incongruencia en la teoría marxista del Estado según la cual la clase económicamente dominante es también la clase políticamente dominante, o bien hay la aceptación —no correspondiente al diagnóstico marxista— de

que la esfera política se rige de acuerdo con sus propios principios y legalidades.[8] El problema es aún mayor si se considera el carácter dictatorial o despótico del poder político de la clase obrera: *"El proletariado utilizará su dominación política para arrebatar paulatinamente a la burguesía todo el capital*, todos los instrumentos de producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y procurando aumentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las fuerzas productivas. Claro está que, al principio, esto solo podrá llevarse a cabo mediante una *intervención despótica* [*despotischer Eingriffe*] en el derecho de propiedad y en las relaciones de producción burguesas" (Marx y Engels, 1975: 437; 1994: 239). Lamentablemente este planteo tan esquemático tuvo más peso que las finezas argumentativas desarrolladas en los *Grundrisse* y *El capital*. Repárese por ejemplo en la noción de "capital" que sobresale en el párrafo citado. El capital aparece como una cosa que se le puede quitar a la burguesía. Más adelante, cuando se enuncia un decálogo de medidas "susceptibles [...] de ser aplicadas con carácter más o menos general" reaparece la expresión del capital como si fuera una cosa pero ahora con un carácter estatal: "Centralización del crédito en manos del Estado, por medio de un Banco Nacional con *capital del Estado* [*Staatskapital*] y régimen de monopolio" (Marx y Engels, 1975: 438; 1994: 270) Por supuesto, todas estas ideas tendrían que ser totalmente replanteadas cuando, a la luz de los escritos posteriores de Marx, quede claro que el capital no es una cosa sino una relación procesual y compleja en cuyo seno se encuentran los propios individuos (con diferentes momentos de su personalidad) que constituyen la clase obrera. Una revolución en esos términos sería, naturalmente, un proceso muchísimo más complejo.

En función de esas coordenadas también tendría que replantearse la idea del poder como objeto del que se "valdría" la clase obrera para imponer "despóticamente" sus medidas revolucionarias. Esto es tanto más necesario cuanto que el *Manifiesto* plasma una idea de política absolutamente reductiva. En la ensoñación de lo que acontecería, según el *Manifiesto*, des-

[8] Dice Kelsen (1982: 186-187): "El Manifiesto comunista no es precisamente exacto [...] cuando define la condición posterior a la revolución victoriosa como 'dominio de clase' del proletariado sobre la burguesía. Un dominio de clase sin explotación económica no tiene sentido. Un grupo de hombres no puede dominar en cuanto 'clase' y al mismo tiempo ser dominado económicamente como clase. Si no se realizara la segunda cosa ya no existiría una 'clase'; originariamente, la clase es precisamente un concepto económico; pero en la teoría política del marxismo adquiere un significado por completo distinto".

pués de que el proletariado desarrollará su poder, se encuentra la siguiente expresión:

> Tan pronto como, en el transcurso del tiempo, hayan desaparecido las diferencias de clase y toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados, el *poder público perderá todo carácter político.* El poder político no es, en rigor, más que la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve obligado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución lo convierte en clase dominante; mas, tan pronto como, en cuanto clase dominante, destruye por la fuerza las relaciones vigentes de producción, con estas hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas y, por lo tanto, su propia dominación como clase (Marx y Engels, 1975: 438; 1994: 270).

Como en este, también en otros párrafos del *Manifiesto* aparece la idea de la política en el sentido unilateral de conflicto o confrontación; útil para cierto tipo de análisis, esta noción de política se vuelve infructífera si se rescata el sentido griego antiguo del vocablo. La política como dimensión de la vida humana donde los individuos pueden llegar a acuerdos racionalmente desplegados a través de la palabra y mediante instituciones regularizadoras aunque abiertas tendría, sin duda, más relación con la idea de "una asociación en que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos". Si esta asociación carece de una esfera en que ese libre desarrollo del individuo se exprese racionalmente, en voz de los propios sujetos involucrados, conectándose con el de todos los demás —cuestión esta que ya había sido por lo menos abordada por el contractualismo—, entonces esa asociación continúa en el reino de la utopía que tanto atacarán Marx y Engels en la sección tercera del *Manifiesto*.

Derivado de todo esto, las insuficiencias y limitaciones más importantes del *Manifiesto* se concentran en el tema del poder político. La revolución, la dictadura del proletariado y la extinción del carácter político del poder público han sido temas asociados permanentemente con el marxismo. El *Manifiesto* ha sido una referencia obligada de las muchas voces que han señalado los sesgos autocráticos del pensamiento de Marx y de Engels. Hay que reiterar que, por lo menos Marx, no insistió demasiado en estos temas en su obra posterior. Le preocupó sobre todo la manera en que el capital devenía proceso relacional de dominio que, con su lógica, totalizaba todos los vínculos humanos. El análisis será mucho más cuidadoso, fino y penetrante. A partir de la redacción de los *Grundrisse*, en Marx se ope-

rará un cambio de paradigma. Del esquema de las clases sociales antagónicas y en lucha pasará al más prudente y sensato análisis del capital como proceso complejo de relaciones humanas desplegado en varios niveles y dimensiones. No ignorará —como, por lo demás, tampoco lo hace en el *Manifiesto*— el carácter civilizatorio del capitalismo, lo que implica que el capital se torna modo de vida, es decir, manera en que los hombres y mujeres desarrollan sus socialidades más diversas, desde el sentimiento hasta la forma de pensar, desde el amor hasta el odio, desde el disfrute hasta el dolor, desde el placer hasta el miedo. El capital así entendido está hecho por los propios seres humanos; su superación sería obra y responsabilidad de ellos mismos.

La dimensión ética del *Manifiesto*

Con todo, falta una pregunta necesaria: ¿tiene el *Manifiesto* alguna dimensión que conserve toda su fuerza y su consistencia? Considero que sí y que esa dimensión es la ética. El *Manifiesto* apela a la razón y parte de un principio de la razón pura práctica: los seres humanos deben ser libres. El llamado a la rebeldía que el *Manifiesto* encierra se hace desde este horizonte trascendental —ya que no empírico—. El que los hombres deban ser libres y el que además lo sean, porque si no carecería de sentido redactar el documento, es decir, que se puedan guiar racionalmente por su propia voluntad no es en modo alguno contradictorio sino complementario. Esto permanecerá inalterado en la obra de Marx. Solo que la idea de comunismo adquirirá cada vez más el sentido de asociación que se eleva a *idea regulativa de la razón práctica*.[9] Perderá su carácter profético y se convertirá en un diseño de la razón no para ser aplicado sino para orientar las acciones concretas, racionales y voluntarias de los sujetos. El *Manifiesto del Partido Comunista* tiene sin duda este trasfondo. El soporte en el que reposa esta construcción ética es el trabajo como lo peculiar de los seres humanos en cuanto a su carácter activo y creador. Esta idea ética bien podría complementarse hoy con una ética del discurso y con una teoría política que supere (en el sentido hegeliano) el iluminismo primigenio y las jerarquías de él derivadas, y plantee la libertad —negativa, positiva y trascendental— y el reconocimiento mutuo como premisas y

[9] De hecho, propongo una complementación kantiana, en clave ética, del pensamiento de Marx. He desarrollado parte del tema en el capítulo V, "Marx o las razones de Behemoth", de mi libro (Ávalos, 2001).

contenidos de la acción. Por lo menos sería un horizonte muy conveniente para transitar por este tiempo nuestro tan conflictivo y desesperanzador.

La fecundidad ética del *Manifiesto* desde un horizonte trascendental

Si atravesamos analíticamente el *Manifiesto*, si nos comportamos como "el hombre que excava", según la frase de Benjamin que abre este ensayo, podemos vislumbrar la existencia de al menos dos estructuras. La primera, que puede llamarse del contenido, ya la hemos tomado como base; hemos visto que ese contenido se antoja irresistiblemente anacrónico y harto problemático. La segunda estructura, en cambio, es la de la *forma*. No es perceptible en primera instancia porque no se encuentra en las letras que forman el texto sino en el complejo constituido por los motivos del autor, la intención primaria del escrito, el auditorio al que va primeramente dirigido y, no menos importante, el tiempo histórico y los motivos del lector tardío. Así entendido, el *Manifiesto* adquiere en verdad otra fisonomía: adquiere, sobre todo, un sentido ético. El historicismo, el mesianismo, el economicismo, en fin, todo aquello que golpea en una primera lectura y que ya hemos apuntado, se evapora. La propia necesidad de redactar el *Manifiesto* —y, en ese sentido, la propia existencia del documento— testimonia que el autor piensa que es posible cambiar el mundo en función de una reflexión racional; *razón práctica* llamaba Kant a esta facultad de discernir en términos del deber ser.

En efecto el *Manifiesto* es un llamado a la razón práctica, al deber ser, al complejo encadenamiento entre la acción y las razones de la acción. "Es necesario rebelarse": la necesidad, aquí, no proviene de la fatalidad del destino o de los hechos inevitables de la naturaleza sino de la capacidad reflexiva de los oyentes o lectores. ¿Cuáles son las razones por las que hay que rebelarse? Bien vista, la época moderna revela el trabajo como el fundamento de la obra civilizatoria de la burguesía. El trabajo se entiende de manera multiforme. No es solo el trabajo manual "propio de los esclavos" como pensaba Aristóteles; no es tampoco la figura histórica que adquiere el trabajo y que difiere de una época a otra. Es, en cambio, el trabajo considerado globalmente como proceso, como relación, como metabolismo entre la especie hombre y la naturaleza. Se trata del trabajo como despliegue del poder creativo de los individuos socialmente configurados; se trata del trabajo que distingue a los seres humanos de los otros animales, de aquel

cuyo resultado se halla primero en la mente del ejecutante como proyecto. Considerar así a los seres humanos es tomar como base su autonomía, ese obedecer solo a la ley que uno mismo se haya prescrito. Es también considerar lo social, es decir, lo relacional interactivo como el soporte que se expresa de manera individual y, en este sentido, diferenciadamente individual —pues cada quien desarrolla una personalidad propia— en cada sujeto y que se actualiza o realiza precisamente en la labor creativa, en el trabajo. Por supuesto que la idea del trabajo contiene todo lo relacional propio de los seres humanos: incluye el lenguaje, la acción comunicativa para decirlo con Habermas, y entonces la posibilidad de actuar en un sentido o en otro. La autonomía de la voluntad es lo que se encuentra como auténtico resorte del *Manifiesto*. No es la revolución ni la dictadura del proletariado lo que busca el pensamiento de Marx; quizá tampoco sea la extinción del Estado. Lo que sí propone, de acuerdo con la *forma del Manifiesto*, es que los seres humanos hagan consciente su papel en el mundo: como productores, como creadores, como artífices de obras maravillosas. Lo que propone, en suma, es que los seres humanos tomen su vida en sus manos y la organicen de acuerdo con la razón, no dejándose llevar por la inercia del dominio por el que hasta ahora ha transitado el trabajo. Esto expresa una modernidad radical, pues lleva hasta sus últimas consecuencias el "desencantamiento" del mundo, es decir, de las imágenes religiosas del sentido de la vida de los sujetos. Sí: en el fondo es la radicalización del Renacimiento, de la Reforma protestante, de la Revolución Francesa, del romanticismo, el iluminismo, el liberalismo. Se trata, a fin de cuentas, de una radicalización que haga congruente consigo misma el proyecto que un día terrenalizó la obra del Creador y la puso en las manos de los propios seres humanos. He ahí lo que, a mi juicio, permanece vigente y éticamente fecundo del *Manifiesto del Partido Comunista*.

4. Una lectura política de *El capital*

El título de este capítulo carece de toda originalidad; como denominación, parece una rapsodia de los nombres de varios libros y artículos que quisieron, en diferentes épocas y latitudes, vincular la crítica de la economía política con la política en cuanto tal o *latu sensu* (Cleaver, 1985; De Giovanni, 1984; Fernbach, 1979; Maguire, 1984). El asunto era de vital importancia toda vez que el propio Marx buscó siempre amalgamar la teoría con la praxis, el diagnóstico de la sociedad moderna con su transformación consciente. La teoría de la explotación se quedaría en el aire sin una teoría de la revolución y esta, por supuesto, debía por necesidad ser política en toda su extensión. La cuestión, sin embargo, estaba lejos de ser sencilla puesto que en la obra de Marx no existía un texto similar a *El capital* que pudiera situar las directrices de la práctica revolucionaria: *El Estado y la Revolución*, fue más bien un folleto muy posterior debido a Lenin. Había sí, indicaciones políticas aquí y allá, sobre todo en los escritos periodísticos y en los folletos programáticos de Marx y Engels, pero en cuanto al tratamiento riguroso, científico, sistemático y fundamentado de la política y el Estado, apenas un lugar esbozado en los varios planes de redacción de *El capital*.[1]

[1] El tercer plan, que data de diciembre de 1857, boceta un orden que empalma la investigación y la exposición y tiene como guía el silogismo hegeliano: el capital en general, su particularización y sus existencias concretas y singulares. Solo después de colmar este concepto vendría el tratamiento de la propiedad de la tierra y luego del trabajo asalariado y las clases sociales. Y ahora sí: el Estado ("Estado y sociedad burguesa, los impuestos, la existencia de las clases improductivas, la

Así, los marxistas tuvieron que subsanar esta carencia con teorías políticas de diferentes procedencias y consistencias, con sus correspondientes conclusiones prácticas, de acuerdo con las épocas y las circunstancias. Fueron célebres los desacuerdos y debates al respecto. No es simplificar demasiado afirmar que las diversas versiones del marxismo se explican por las diferentes interpretaciones acerca de la política y, en particular, del lugar y el papel del Estado en la sociedad burguesa y en un posible proceso de transformación socialista. Lenin y los bolcheviques, Kautsky, Luxemburgo, Bernstein, los austromarxistas Adler y Bauer, Gramsci, etc., representaron posiciones distintas precisamente en lo relativo al sentido y significado de la revolución en cuanto hecho político definitorio. La instauración del régimen de Stalin fue, en sí mismo, un fenómeno político crucial para mantener vivo el interés, a la manera de un enigma, de la cuestión de lo político, la política y el Estado. Desde la posición de Leon Trotsky, pero ciertamente más allá de él, comenzaron los cuestionamientos acerca de lo que verdaderamente había significado la Revolución de Octubre y las razones por las cuales la "dictadura del proletariado" se concretaba en un régimen tan alejado de los escenarios imaginarios que se habían trazado cuando se pensó en la "emancipación humana" y en el paso de la prehistoria a la historia propiamente dicha. No, los acontecimientos no habían marchado por esa ruta sino que se estaba configurando un nuevo sistema de opresión y dominio, ahora en nombre del socialismo y, peor aún, en nombre del propio Marx. No es exagerado decir que este enigma marcó el interés teórico del marxismo y sus rupturas, así como también del liberalismo de la segunda posguerra. ¿Y si Karl Popper tenía razón? ¿Y si el origen de esta situación no era Stalin y su malhadada perspectiva política así como su voluntad de traición, sino algo más profundo y complejo? ¿Y si todo se debía a la "dialéctica de la Ilustración" y, entonces, al proyecto en sí mismo contradictorio de la modernidad? Dentro del marxismo trotskista comenzaron importantes cuestionamientos que indagaron no solo la naturaleza de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) sino también la propia obra de Marx en su tratamiento sobre lo político. Destacaron en este sentido los desarrollos de la tendencia Johnson-Forest (pseudónimos de C.L.R. James y Raya

---

deuda pública, la población, el Estado volcado al exterior, la moneda internacional… Por último, el mercado mundial"). (Marx, 1987: 203-204). De aquí se desprende que, en efecto, Marx ve el capital como la fuerza articuladora de la sociedad burguesa y el Estado como una entidad externa que poco a poco es dominada por la lógica mercantil capitalista.

Dunayevskaya), y de la revista *Socialismo o barbarie*, con Cornelius Castoriadis y Claude Lefort a la cabeza. Pero hubo otras vetas críticas.

La década de 1970 fue especialmente prolija en las propuestas de llenar el vacío de una teoría política que completara la crítica de la economía política. Como hemos apuntado en la "Introducción", en 1975 la revista teórica del Partido Socialista Italiano (*Mondoperario*) publicó el célebre artículo de Norberto Bobbio "¿Existe una doctrina marxista del Estado?", lo que generó un muy interesante debate en distintas publicaciones socialistas y marxistas (Bobbio *et al.*, 1978: 9). En otras latitudes, asociadas con otras corrientes de los estudios marxistas y de la lucha socialista, en 1978, John Holloway y Sol Picciotto publicaron una compilación de artículos ejemplares del "debate alemán": *State and Capital. A Marxist Debate*. Entre los participantes en este debate —que solo en algunos puntos polémicos lo fue, pero estuvo muy limiado— Holloway y Jessop escenificaron uno de ellos (Bonefeld y Holloway, 1994).

De todos modos, lo que predominó fue la aceptación de la teoría marxiana del capitalismo en cuanto descripción, más o menos adecuada, de los hechos económicos y, a partir de ahí, del lugar y papel que juega el Estado en la reproducción del capital. El Estado social keynesiano había supuesto una reconsideración respecto de la vieja fórmula marxista según la cual el Estado era el instrumento de la clase dominante para imponer sus intereses particulares en cuanto interés general y su visión del mundo a toda la sociedad. Fueron muchas las obras y muchos los autores que desfilaron lanzando sus interpretaciones acerca de la política y el Estado, pero las huellas del economicismo o, en el otro extremo, del voluntarismo revolucionario, eran indelebles. Salvo lúcidas excepciones, predominó la separación entre economía y política como supuesto de la teorización y entonces se traslucía el famoso "Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política" de 1859, en cuanto a las metáforas de "estructura" económica y "superestructura" política, jurídica, religiosa e ideológica en general (Marx, 1972: 15). De cualquier manera, las teorizaciones aludidas dejaron varios cabos sueltos que es necesario recuperar y hoy, cuando ya se conoce la historia del siglo XX y el rumbo que han tomado los acontecimientos del XXI, es un buen momento para hacerlo.

Por lo pronto, al ser este un capítulo bisagra que engarza las fuentes filosóficas de Marx con sus consecuencias para una filosofía política, señalaré de manera esquemática algunos elementos que permitan comprender de otra manera la contribución de Marx al pensamiento político, lo cual

podría significar retomar un modo peculiar de interpretar la sociedad moderna como totalidad, con momentos diferenciados pero complementarios, contradictorios ciertamente, que devienen y se transforman más allá de la voluntad inmediata de los individuos particulares.

La separación entre "economía" y "política". De acuerdo con la crítica de Hegel a Kant, el entendimiento separa los fenómenos. Este paso que da el pensamiento es necesario pero no es suficiente para comprender el fundamento, naturaleza o esencia y fines de los hechos y procesos del mundo. Estos, al comprenderse, se reconstruyen por la vía del pensamiento, única vía específicamente humana de entender la realidad. Desde estas condiciones de unificación de lo *prima facie* separado, "economía" y "política" son manifestaciones históricas fenomenológicas de las relaciones sociales.

La *crítica de la economía política* en su conjunto es eso: una *crítica* en sentido kantiano, y lo es de un discurso:

> Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno a la conexión aparente, preocupándose solo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más (*sic*) bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica (Marx, 1977: 99).

Marx considera, entonces, la economía política como un discurso científico, pero susceptible de ser pasado por el tribunal de la razón. Y es lo que hace Marx, al menos desde 1843, ininterrumpidamente y sin ruptura epistemológica alguna. Los temas de la alienación, la cosificación y el fetichismo, si bien poseen importantes resonancias literarias, forman parte de la columna vertebral de la crítica de nuestro pensador al corpus teórico tomado como objeto.

La crítica entonces es lógica, para lo cual se requiere superar el formalismo kantiano. Pero superarlo no quiere decir negarlo; significa, antes bien, asumirlo en todo lo que puede aportar para entender la relación entre los objetos empíricos materiales y las formas mentales que están en la base de la acción humana. El formalismo kantiano le permite a Marx establecer las condiciones trascendentales de posibilidad para percibir y entender la naturaleza de las cosas materiales en su superficialidad empírica fenoménica y, desde ahí, advertir que esas cosas son "en sí" relaciones entre seres hu-

manos. La forma social, entonces, se convierte en una gran contribución de Marx al pensamiento en general, desde la filosofía a la política. La *forma social* es una relación social estructurada desde un nivel trascendental —es decir, más allá de lo empírico inmediato— donde se imprime la *diferentia especifica* o esencia al pensamiento y por lo tanto a la voluntad y comportamiento de los seres humanos de carne y hueso concretos. Así, la mercancía es una forma social, como lo son también el dinero y el capital. El trabajo, la fuerza de trabajo, el plusvalor, ciertamente son categorías que atrapan los momentos de generación y reproducción de la forma valor, la cual queda como fundamento relacional de la totalidad del capital.

Con eso y con todo, el formalismo kantiano le es muy útil a Marx pero se requiere también, ahora, realizar la superación del entendimiento, esto es, de la separación forma-contenido para lograr la unidad conceptual, que significa la unidad racional comprendida lógica y ontológicamente. De ahí, el recurso a Hegel no nada más en la forma de exposición, sino en el razonamiento que permite a Marx la detección de las deficiencias argumentativas de la economía política. Ahí donde esta ciencia se queda pasmada, evidencia una contradicción simple, emite una falacia o enuncia tautologías, ahí el pensamiento de Hegel permite salir del atolladero, pues ayuda a revelar que cuando existe una disonancia, anomalía o excepción, nos hallamos frente a un proceso de contradicción constitutiva necesaria. La mercancía deviene dinero, pero este no es sino una mercancía excepcional. La misma lógica aplica cuando Marx encuentra la mercancía más peculiar de todas, la mercancía fuerza de trabajo, que se convierte en la clave de bóveda de la generación del plusvalor, y este se revela como la base de la comprensión del valor mismo y, por lo tanto, del capital en su conjunto y totalidad. En efecto, la mercancía fuerza de trabajo es inseparable del ser humano que la aporta y su compraventa implica una relación social de dominación, de obligación necesaria a obedecer, como condición para garantizar la subsistencia. Debe repararse en el hecho de que la fuerza de trabajo es una abstracción que entra en el universo de equivalentes tasados en dinero, en precios, en flujos monetarios. De hecho, todo el sistema social descansa en la abstracción y, si esto es así, entonces sí la realidad del capital está primordialmente en el pensamiento y desde ahí es arrojada al mundo práctico empírico. Los precios y las ganancias, las formas de medición de la rentabilidad y los beneficios se revelan como ficciones que, en última instancia, significan nada más y nada menos que poder y autoridad, mando despótico, dictadura de las fórmulas abstractas sobre la materialidad, la realidad y la corporalidad de los seres humanos.

Desde esta recuperación de la dialéctica hegeliana, Marx argumenta, de hecho, que el "capital" es otro nombre del trabajo, mismo que no puede ser comprado ni vendido, pues es fuente del valor pero él mismo carece de valor. Otra vez, la excepción constitutiva. El trabajo es una categoría moderna y antes de Marx había sido elevada a soporte ético de la justificación y legitimación de la propiedad por John Locke primero y Adam Smith después. Está lejos de ser una casualidad el nexo que estos dos pensadores liberales establecieron entre la naturaleza humana, la moralidad basada en el trabajo y la racionalidad de la sociedad de los propietarios privados. Nótese también que para Marx el capital es el nombre invertido del trabajo en su despliegue externo, extraño, alienado y contradictorio pero necesario. Mercancía, dinero, capital, no son entonces solo categorías económicas; su tratamiento desde una perspectiva filosófica fuerte las revela como formas de manifestación captadas por el discurso económico, pero reelaboradas por la crítica de Marx como formas modernas de la existencia humana. Así, la sociedad moderna sigue siendo la sociedad del trabajo, pero alienado, cosificado y fetichizado en las formas económicas de expresión. De la unidad troncal llamada *forma valor* en tanto *forma social* se despliegan las ramificaciones múltiples y complejas de la reproducción de la totalidad como si fuera un sistema solamente económico. La relación de valor, la forma social, desde una perspectiva clásica enraizada en la Antigüedad grecolatina, es ya política por el simple hecho de ser un vínculo entre los seres humanos mediado por el universo simbólico, por el lenguaje. Se trata, sin embargo, de una política en sentido amplio que abarca la deliberación acerca de las formas y los contenidos de la vida en común, pero condicionada por la necesidad, por la amenaza y el riesgo que corre la reproducción de la vida misma. En definitiva, se trata de una política que distribuye cargas y productos desde la inestabilidad, inseguridad y finitud de la condición humana misma. Esta es la política del capital, que se hace mundo, deviene forma imperio y de ahí regresa a las formas ficcionales de las "economías" y las "instituciones políticas" nacionales. Se mantiene aquí la separación entre la economía como espacio no político y la política en tanto espacio expresamente institucionalizado y encomendado para ser la arena de los acuerdos liberales, democráticos y republicanos.

Estas serían las líneas fundamentales de una teoría política implícita en *El capital* de Marx. Desde ese horizonte de comprensión ha sido posible situar a Marx como un clásico de la política junto con Maquiavelo, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant y Hegel, pero eso no es lo importante.

Más relevante resulta valorar su explicación de la política institucionalizada en los vínculos de dominación implicados en las relaciones necesarias que son motivo del discurso económico pero que no son económicas sino antropológico-políticas. En efecto, son las relaciones de poder entre seres humanos y sus expresiones cosificadas y fetichizadas las que se hallan en el centro de atención de Marx. A partir de ahí se entiende que el capital (en cuanto trabajo atravesado por las relaciones de poder) tiene su propia política y que su presentación como espacio no-político es, de hecho, una mistificación necesaria, pues si fuera directa e inmediatamente político estaría sujeto a la deliberación, decisión y ejecución racional y mediada por la palabra de las distintas instancias ciudadanas, lo cual podría implicar que se introdujeran otros criterios (y no solo la ganancia) para planear la producción de bienes y servicios. Mientras siga imperando la ganancia como fundamento, esencia y *telos* del orden social, será indispensable la existencia de un espacio específicamente político que condense institucionalmente la participación de los ciudadanos en las decisiones que los afectan. De esta manera parecería como si lo político y el capital fueran realmente dos modos diferentes de la existencia social. Esta apariencia ha dado pie a dos reduccionismos, el politicista y el economicista. El capital que se presenta como espacio no político oculta su funcionamiento esencialmente político de tipo oligárquico, autocrático y despótico que, en sentido estricto, sería no político pues se trataría de la típica relación de mando como la que existe entre el amo y el esclavo, es decir, mando no propio de seres humanos (Ávalos y Hirsch, 2008: 77).

5. La "forma Estado"

Desde el punto de vista *político*, el *Estado*
y la *organización de la sociedad* no son *dos* cosas distintas.
El Estado es la organización de la sociedad.

Karl Marx

Tomad una determinada sociedad civil
y tendréis un determinado Estado político que no es más
que la expresión oficial de la sociedad civil.

Karl Marx

A la manera de un palimpsesto, la teoría política de Marx subyace a la *crítica de la economía política*. Esto quiere decir que su forma de exposición no es la misma que la adoptada por las teorías políticas anteriores. Dicho con otras palabras, la crítica de la economía política es ya una teoría de la política. En esta se encuentra implícita, entonces, una teoría del Estado. Se trata de una teoría del Estado en boceto o, si se quiere, en condición naciente. Las condiciones históricas no le permitían a Marx percibir, entender y razonar un Estado más que en uno de sus momentos, aquel que asociaba con la defensa de los intereses de la clase dominante, como se expresa en el *Manifiesto del Partido Comunista*: "el gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa". De igual manera, en sus escritos periodísticos predomina la visión del Estado como el escenario pasivo de la lucha de clases, lucha en la que el vencedor impondrá sus propias condiciones a los vencidos. Aun en esas circunstancias, cabe la posibilidad de que la clase dominante renuncie a la corona con tal de preservar la bolsa, es decir, que la clase dominante puede o no gobernar por medio de sus representantes directos o por medio de una representación política diferente, de donde se deduce que los intereses del orden social en su conjunto están preservados por un "partido" o por "otro", y lo único que cambiaría serían los estilos distintos de gobernar para mantener el orden social. La revolución radical se inscribiría en otro registro, aquel desde el que sería posible poner en consonancia las reglas

de la producción y reproducción de la vida material con el Estado político y sus diferentes modalidades adaptativas. En este registro, Marx enuncia la "dictadura del proletariado" y también, como sinónimo, la "república de los productores". Quizá no sea innecesario reiterar que estas formulaciones no son programáticas, sino que están enunciadas en un nivel abstracto que hace las veces de "ideas regulativas de la razón práctica", pero en este caso esa razón sería "práctico política", praxis. El riesgo de empalmar niveles de análisis fue desastroso porque las formulaciones abstractas de Marx pueden usarse (como de hecho ocurrió) para legitimar con su nombre prácticas políticas que estaban en contraposición con su planteamiento de libertad y emancipación humana.

Como sea, es posible comprender la teoría política de Marx implícita en su crítica de la economía política y, todavía más, es dable deducir la "forma Estado" de la forma valor. Con eso se podría construir una interpretación amplia y flexible capaz de comprender los fenómenos políticos más diversos y, sobre todo, los más actuales.

Ahora bien, este ejercicio no es sencillo. No se trata de hacer una "derivación" como la que hacen Mathias y Salama (1986), cuando en la secuencia dinero-mercancía-dinero incrementado —que es la "fórmula" gráfica del capital— insertan desde el exterior el término "Estado" porque empíricamente han verificado que eso que pasa o se presenta como Estado interviene en el mundo económico para ayudar al capital a reproducirse. Este procedimiento también lo lleva a cabo Elmar Altvater (1985) al tratar de dilucidar las funciones del Estado en la acumulación del capital. Como se aprecia, en estas "deducciones" o "derivaciones" no hay un rigor metodológico que haga brotar al Estado lógicamente desde la forma valor, pues para hacerlo así se debe trasladar la lógica silogística que usó Marx a un esquema igualmente silogístico donde se haga necesaria una unidad global, sistémica y total que, como tal, sea un monopolio de procesos extraeconómicos. La forma valor se desenvuelve como mundo económico arrastrando sus contradicciones constitutivas las cuales estallan, por lógica, en las crisis, en las que sin duda aparece la necesidad del momento negativo del valor, no solo porque el capital se desvaloriza en sí mismo, sino sobre todo porque para la superación de tal situación se requiere *un capital* que contradiga su esencia, es decir, un capital cuya empresa no sea la obtención de ganancia. No se trata de un capitalista sino precisamente de un capital negativo que cumple el silogismo hegeliano del ser-en-sí, el ser-para-sí, y el ser-en-sí-y-para-sí, es decir, el entrelazamiento de lo Uno (el capital que analizó Marx,

en general y en abstracto, *como si fuera Uno*), lo múltiple (la circulación del capital Uno, pero ahora en el terreno de ser muchos capitales individuales, inclusive fragmentados en acciones, y en perenne competencia) y, como tercer momento, de nuevo lo Uno como un capital global, totalidad sistémica autopoiética, capaz de intervenir por cualquier medio para mantener la unidad total. Esa unidad es la "forma imperio" desde la cual, en efecto, se deduce la "forma Estado", condición de posibilidad de comprensión tanto de los Estados-naciones soberanos y de los Estados-naciones geopolíticamente débiles y *subveranos*.[1]

La deducción de la "forma Estado" a partir de la "forma valor" ha de tomar en cuenta el estrecho vínculo entre la lógica de Hegel y la lógica de la crítica de la economía política, como han sugerido varios autores (Rosdolsky, 1983; Arthur, 2015; Moseley y Smith, 2015; Caligaris y Starosta, 2015; Dussel 1990; Uchida, 1988; Zeleny, 1988; Dri, 2019; Dunayevskaya, 2010). Cuando la explicación marxiana de la "forma valor" se sitúa en conexión con la teoría contractualista del Estado y con la crítica que Hegel hizo de tal teoría, brota con una singular claridad el vínculo lógico necesario para insertar en el ADN de la lógica de Marx los elementos hegelianos que completarían su teoría del Estado. Aquí lo haremos de manera sintética y abreviada. Esto no sería un procedimiento del tipo *Deux ex machina,* sino que está amparado en el propio Marx. Hay suficientes indicios de que su teoría política juvenil se puede engarzar con la *crítica de la economía política*, engarce guiado por la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho* de Hegel.

El método dialéctico

Marx definía su crítica de la economía política como "un todo artístico [...] ordenado dialécticamente" (Marx y Engels, 1968: 115).Varias veces señaló también que su crítica era el primer intento de "aplicar el método dia-

[1] En una reseña de un libro de Jaime Osorio (2004), yo señalaba: "Quizá más que hablar de 'soberanía restringida', concepto que causa problemas en cuanto al significado preciso de la soberanía (poder supremo de hacer leyes encima del cual no hay ningún otro poder), hablaríamos, con un neologismo, de 'subveranía' como aquel supremo poder de los Estados subalternos al interior de sus territorios, pero que se encuentra subordinado al poder de la empresa global y al poder del centro imperial, dependiendo de la posición geoeconómica y geopolítica (por lo tanto, geoestratégica) que ocupe. Pero Osorio habla de soberanía restringida de nuestros Estados y destaca que esta ha sido, salvo excepciones, una condición endémica de nuestra región" (Ávalos, 2006: 216). Después de esto, Osorio inventó la denominación "subsoberanos" para referirse a este poder disminuido de los Estados subalternos.

léctico a la economía política" (Marx, 1968: 145). Por supuesto que detrás de la utilización marxiana del método dialéctico se encontraba la filosofía de Hegel. Veamos la manera en que Marx exponía su relación con el profesor de Berlín: "Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo" (Marx, 1977: II: 658) En otra ocasión, Marx apuntó:

> Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana [...] Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (Marx, 1977: 19).

Como salta a la vista, Marx veía en la dialéctica de Hegel la forma más adecuada de penetrar en la esencia de las cosas y también el modo más riguroso de desarrollar los conceptos y categorías para hacer la crítica del universo presentado por los economistas clásicos. La dialéctica hegeliana lo llevaba a descubrir la esencia de las cosas, pero también, por otra parte aunque en el mismo proceso, podría contribuir a la comprensión de la forma en que la esencia se manifiesta en la superficie de la vida cotidiana.

A todo esto, ¿qué es la dialéctica hegeliana? Hay un primer gran momento filosófico en el que se cimienta el proceder de Marx y que consiste, a saber, en la desconfianza de los hechos empíricos tal como se presentan en

su inmediatez. Hay que trascenderlos para comprender su esencia. Después de este movimiento, todavía hay que analizar la forma en que esa esencia se "pone en el mundo", se exterioriza, se manifiesta. Con esto describimos *grosso modo* el movimiento general del pensar, pero eso no es suficiente. Todavía hay dos elementos de la dialéctica hegeliana que tienen particular relevancia en la forma de proceder de Marx. Dejemos que sea el propio Hegel quien los exponga: "En mi *Fenomenología del espíritu* [...] se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo" (Hegel, 2002: 35).

Quisiera que se tomara en cuenta, sobre todo, el punto de partida que apunta Hegel: "La primera y más sencilla manifestación del espíritu". En segundo término, aquí ya se anota el movimiento del fluir o devenir de aquella primera manifestación. Más adelante, el filósofo de Stuttgart señala: "Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de recíprocas relaciones y de relaciones con otros objetos" (Hegel, 2002: 46). Lo que está más allá de lo inmediato y constituye su contenido es una red de relaciones.

Marx releyó la *Lógica* de Hegel mientras redactaba los *Grundrisse*. Hasta hizo saber a Engels que si volvía a "tener tiempo" redactaría "dos o tres pliegos" para hacer accesible "a los hombres con sentido común el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado" (Marx y Engels, 1968: 68). Existe ciertamente una clara semejanza entre las estructuras lógicas de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y *El capital* de Marx, semejanza nada casual, pues la forma silogística de la primera es la guía para seguir el camino del valor en su proceso de autovalorización. Es explicable, entonces, que Marx siguiera al profesor de la Universidad de Berlín por lo menos en tres aspectos: *a)* posición crítica del pensamiento; es necesario desconfiar de la verdad de lo inmediato y es preciso también llegar a la esencia de las cosas; se requiere explicar el mundo de los fenómenos como manifestación mistificada de su esencia, *b)* el conocimiento se obtiene partiendo de lo más simple e indeterminado y *c)* se llega a comprender el contenido de lo que se investiga cuando se halla el conjunto de determinaciones o relaciones múltiples que lo explican justamente como un ser determinado. Revisemos los momentos metodológicos más importantes de la crítica de la economía política.

De lo abstracto a lo concreto

La cuestión del método es fundamental para comprender en toda su riqueza, amplitud y profundidad el carácter, contenido e implicaciones de la crítica de la economía política. Es verdad que no son muchos ni muy amplios los escritos donde Marx trata explícitamente el método. Empero, también es verdad que la construcción conceptual de su crítica es, por sí misma, una exposición completa de una metodología.

En agosto de 1857, cuando Marx comienza la redacción de los siete cuadernos conocidos como los *Grundrisse*, realiza una reflexión precisa acerca del método; esta tiene, no obstante, un contexto y una intención determinados. En primer lugar, como se sabe, estos escritos no estaban destinados a su publicación; más bien eran espacios donde Marx elaboraba por primera vez en extenso su discurso definitivo. Este trabajo teórico de elaboración o de creación de un discurso propio, nuevo, original, se hallaba combinado con la superación del legado de los economistas clásicos. Como resultado, los cuadernos que Marx escribió de agosto de 1857 a junio de 1858 tienen ínsita la huella de un lento pero profundo proceso de creación, de "idas y vueltas", de repeticiones, de autoaclaraciones. Los *Grundrisse*, es verdad, no tienen la sistematicidad propia de los textos que Marx entregaba a la imprenta; sin embargo, la profundidad conceptual compensa, con mucho, aquel carácter asistemático. Bien ha dicho Enrique Dussel que los *Grundrisse* "son ya […] el descubrimiento de las principales categorías y su orden definitivo" (Dussel, 1985: 12) y como todo descubrimiento, este tuvo que ser resultado de una profunda labor previa de reflexión paciente.

He aquí, pues, las condiciones que enmarcan aquellas páginas iniciales referentes al método, que justamente se encuentran al comienzo del cuaderno "M", es decir, en las primeras páginas de los *Grundrisse*. Su autor ha iniciado el análisis con el problema de la "producción", que no es sino la "apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada" (Marx, 1987: I: 7). De inmediato Marx se da cuenta de que la producción tiene rasgos o determinaciones comunes en diferentes épocas: "ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción" (Marx, 1987: I: 5); sin embargo, hay que tener cuidado: es necesario separar aquellas determinaciones comunes a toda producción para que no se olvide cuál es la diferencia específica entre un tipo de producción determinado y otro. Los economistas modernos han caído en este olvido y por eso "demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones

sociales existentes" (Marx, 1987: I: 5). Ellos identifican, por ejemplo, el instrumento de producción (necesario en cualquier época para llevar a cabo el acto de producción) con el capital —que también es, entre otras cosas, instrumento de producción—, y con esta identificación hacen del capital una "relación natural, universal y eterna". La entrada al discurso por el problema de la producción conduce, entonces, a una lección metodológica primaria: cuando se pretende estudiar un todo, es necesario encontrar sus determinaciones, es decir, aquello que da su ser al objeto. La producción así planteada "en general" tiene distintas determinaciones o elementos que la constituyen como producción. Dichos elementos son comunes a toda producción posible (trabajo, instrumento, objeto de trabajo, etc.): determinan algo como producción. De lo que se trata es de encontrar estos caracteres comunes a toda producción, separarlos y no confundirlos con las determinaciones propias de un tipo de producción específico, determinaciones estas últimas que constituyen la "diferencia esencial" respecto de la producción "en general". Marx pasa entonces a examinar la relación de la producción con la distribución, el cambio y el consumo, tal como "los economistas la asocian". El examen se detiene y se inicia un breve apartado sobre el método:

> Si comenzara [...] por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió la economía naciente. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente [...] pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que estos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron a [surgir] los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso [...] En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (Marx, 1987: I: 21).

Abstracto y concreto: es necesario "ir" de lo abstracto a lo concreto, pero esa "ida" es un ascenso o un elevarse de lo abstracto y simple hasta lo concreto: este se entiende entonces como una totalidad que condensa en una unidad contradictoria lo diverso. Así, lo concreto no es lo inmediato o lo sensible, sino una síntesis, un resultado de múltiples elementos o determinaciones pensadas que le otorgan significado a algo puesto, entonces, como un concreto determinado. Esta concepción de lo concreto recuerda las lecciones de historia de la filosofía de Hegel, donde el gran filósofo idealista señala que "la unidad de los distintos es precisamente lo concreto [...] la idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones" (Hegel, 1985: I: 28-29). El propósito del acto cognitivo es reproducir lo concreto "por el camino del pensamiento", es decir, tiene que llevarse a cabo un trabajo de elaboración, construcción o, mejor, producción, de lo concreto espiritual. Este "concreto espiritual" no es la concreción histórica que se vive como cotidianidad, "no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo", dice Marx; es una totalidad concreta que está en el pensamiento, "es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión y el espíritu práctico" (Marx, 1987: I: 22). Nótese que muy claramente Marx mantiene una diferenciación entre el "concreto espiritual" y el "concreto histórico" que necesariamente serían distintos, con lo que se comprende cómo y en qué aspectos esenciales sigue manteniendo una distancia crítica respecto de Hegel; epistemológicamente, entonces, Marx sigue plegado a la separación sujeto-objeto propio de la filosofía kantiana.

Ahora bien, ¿cómo construir aquel concreto espiritual? No es, ciertamente, tratando de representar en la mente lo concreto como lo inmediato, como lo que se presenta a los sentidos. Por supuesto, Hegel da la clave:

> Pensar el mundo empírico significa [...] transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica. Es sacado a la luz el contenido interior del precepto con la eliminación y negación de la envoltura exterior (Hegel, 2002: 50).

Entonces se debe reorganizar la primera representación de lo concreto, aquella representación caótica a la que se refiere Marx. Esta representación

plena inicial no es todavía parte del método "ya que la mera representación es un momento del conocimiento cotidiano, precientífico, predialéctico", sugiere Dussel (1985: 51). ¿Cuándo empieza entonces el acto de conocimiento? Cuando se sustraen de la primera representación los elementos aislados y más simples posibles, es decir, comienza con la abstracción. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que la "abstracción absoluta" consiste "en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la consciencia igual a sí misma [...] la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconsciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida" (Hegel, 2007: 115-116). Si tomamos como base, pues, lo dicho por el maestro de Marx, la abstracción significa extraer una parte del todo, de su elemento o ambiente, y analizarla tal como ella es en sí. "El acto de abstracción es analítico, en el sentido que separa de la 'representación plena' uno a uno de sus múltiples contenidos noéticos (momentos de la realidad de la cosa misma); separa una parte del todo y la considera como todo. El considerar una 'parte' como 'todo' por la capacidad conceptiva de la inteligencia es la esencia de la abstracción" (Dussel, 1985: 51). Por eso Marx dice que paulatinamente la ciencia económica llegó por la vía del análisis a "abstracciones cada vez más sutiles"; entonces se empezaron a fijar determinaciones simples; solo a través de la mediación de estas determinaciones abstractas es posible llegar a producir el concreto espiritual, la totalidad concreta en el pensamiento, que logra comprender los momentos que conforman la realidad histórica concreta, lo que Marx consideraría lo real-real. La totalidad ya no es "caótica" como en la primera representación que proporcionan naturalmente los sentidos, sino que ahora se encuentra reordenada categorialmente. Las intuiciones y representaciones iniciales se transforman mediante la abstracción de las determinaciones que producen el todo, pero en conceptos.

En suma, "el método científico correcto" es, para Marx, aquel que comienza el acto de conocer con los momentos más simples, con la abstracción de las determinaciones, y a partir de ahí se eleva a la totalidad concreta que va a dar a cada determinación su formulación concreta, su sentido dentro del todo y, por lo tanto, su explicación. Me parece importante recalcar que para Marx en este momento el proceder de los economistas, en tanto comienzan efectivamente por las determinaciones más simples y de ahí se elevan a lo complejo, a lo concreto, es el "método científico correc-

to". Recuérdese que Marx está haciendo la crítica de una ciencia, por lo que reconocer que los economistas clásicos proceden correctamente desde el punto de vista científico significa que toma en serio la argumentación desarrollada en los textos económicos. Ya en su "laboratorio" crítico Marx pensará que no es suficiente con ascender de lo abstracto a lo concreto para cumplir con el método científico, pues la estructuración lógica de la argumentación desplegada desde un fundamento o un principio será más o menos rigurosa según se vincule con una *petitio principii* o con paralogismos ideológicos o con hechos naturales incontrovertibles, por ejemplo. De todos modos, esta primera reflexión acerca del método deja en claro y de una manera general la relación entre lo abstracto y lo concreto, la importancia de la abstracción y lo crucial que resultan las determinaciones. Así, ha quedado esbozado el proceder del pensamiento dialéctico.

En este caso, Marx tiene en mente como "totalidad concreta" real, la "moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico", por eso el método dialéctico que describe se refiere en términos tan generales a la totalidad y a las determinaciones particulares (capital, trabajo, renta de la tierra, etc.). El resultado es la elaboración de un primer plan de investigación que refleja esta concepción según la cual se asciende de lo abstracto (y simple) a lo concreto (y complejo): se comienza por los elementos que Marx considera más simples para el estudio de la "sociedad burguesa" y se termina con los momentos más concretos de aquella gran totalidad de esta sociedad:

> Efectuar claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten]: *1)* las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; *2)* las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). *3)* Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases "improductivas". Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. *4)* Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. *5)* El mercado mundial y las crisis (Marx, 1987: I: 29-30).

Este primer plan sufrirá importantes modificaciones. En aquel instante Marx no hacía sino seguir, en líneas generales, la ordenación de los economistas, especialmente Adam Smith, David Ricardo y John Stuart Mill. Insisto en que es una reflexión inicial a la que se sumarán muchos cuadernos en los que Marx irá redefiniendo sus categorías, sus conceptos y, en consecuencia, también sus planes. Los grandes descubrimientos no tardarán en venir. Con todo y que esta referencia a la cuestión del método es muy inicial, la forma del movimiento del pensar sí está ya planteada. La totalidad no será siempre la "sociedad burguesa", sino que una de sus determinaciones, el capital, puede ser abordada como totalidad para estudiarla mediante la precisión de sus determinaciones abstractas. La forma del pensamiento dialéctico se conserva: determinación abstracta-totalidad concreta (concreto espiritual).

En la medida en que avanzó en sus estudios, Marx se percató de que era necesario, como hilo conductor de la crítica de la economía política, "desarrollar el concepto del capital". Debe entenderse aquí el concepto tal como Hegel lo asumía: "el 'concepto' hegeliano no pertenece al orden de una abstracción noética; concebir (o comprender) es, de acuerdo con la etiología de este término, reunir los diversos momentos que constituyen lo real, esforzándose por captarlos en el 'elemento' unificante que los pone y determina en su verdad" (Labarriere, 1985: 258)

Tenemos entonces dos momentos. El primero, el de la abstracción, extrae una parte del todo y la despoja de sus relaciones dentro del todo. El segundo momento, el del desarrollo del concepto, pone a la parte —ya hondamente estudiada— en el todo que le da su verdad, que la explica en su dimensión real. Todo esto define ya un movimiento del pensamiento, que Marx rescata del idealismo hegeliano, y podrá ser utilizado para la comprensión de la totalidad o bien para estudiar cada una de las partes que la componen. En aras de la claridad didáctica citemos un ejemplo muy ilustrativo que corre a cuenta de Enrique Dussel:

> Lo concreto es la totalidad que comprende a los entes, los objetos, las cosas; por ejemplo, el capitalismo y el mercado mundial como totalidad. Lo abstracto es [*sic*] los mismos entes, los objetos, las cosas que son "parte" de los todos enunciados, pero que son analizados "como todos". En la realidad la "mesa" es parte del "aula universitaria" —la mesa del profesor—. Pero como "mesa" en cuanto tal es abstracta; es abstraída de la totalidad en la que es "parte" y es considerada por la inteligencia representativa en su esencia (*Wesen*). La mesa en cuanto tal es abstracta; el aula que determina la forma de la mesa del pro-

> fesor (y es el aula como totalidad pedagógica la que diferencia dicha mesa de la mesa del carpintero, del carnicero, de operaciones, etc.) es lo concreto [...] Se "asciende" entonces de la mesa en cuanto tal (abstracto) al aula como totalidad (concreta), para explicar desde el acto pedagógico y la totalidad del aula la "forma" (esencia) de la mesa del profesor (concreto explicado) (Dussel, 1984: 30).

Como se desprende de aquí, el proceso que produce el conocimiento y que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto, tiene el propósito de develar la esencia de los objetos que se estudian. Y para cumplir ese propósito es necesario explicar los fenómenos por sus determinaciones de forma.

La cuestión de las determinaciones

En el caso de lo que tiene en mente Marx en su crítica de la economía política es preciso desarrollar las determinaciones de la sociedad capitalista. Específicamente, en primer lugar, es necesario encontrar las determinaciones del capital. ¿Qué son las determinaciones (*Bestimmungen*)? "Las determinaciones son para Marx —como para Hegel— lo que para Aristóteles era definido como la forma (*morfê*): momento constitutivo esencial de la cosa" (Dussel, 1985: 32). Con otras palabras, la determinación no es que algo sea la causa de otra cosa, sino el elemento de constitución que da sentido o significado a la cosa. Determinación no quiere decir que un objeto decida sobre otro objeto: determinación es la significación de la esencia. De esta manera, cuando Marx se refiere a la determinación se estará refiriendo a la forma en que se constituyen los aspectos esenciales de las cosas.

Veamos ahora cómo procede Marx para hallar esa significación de las cosas: "Partimos de la mercancía —de esta específica forma social del producto— como fundamento y premisa de la producción capitalista. Tomamos en la mano algunos productos concretos y analizamos las determinabilidades de forma (determinaciones formales) que en ellos se contienen como mercancía, que ponen en ellos la impronta de mercancías" (Marx, 1980b: III: 98). Así procederá Marx con los diversos elementos que analiza. El capital será estudiado justamente tratando de ubicar y precisar conceptualmente los rasgos que lo hacen ser capital, que hacen que un "algo" sea capital. De este modo, poco a poco irá tomando distancia de los economistas. Se dará cuenta de que estos confunden los caracteres materiales de las cosas con sus determinaciones formales. Identifican, por ejemplo, los me-

dios de producción con el capital; solo en ciertas condiciones un ente material puede llegar a tener un significado formal. Años antes, en unas charlas para obreros, Marx ya había explicado la diferencia entre materia y forma y su importancia para este análisis específico del capital. En aquella ocasión, Marx decía: "Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Solo en determinadas condiciones se convierte en *capital*. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar es el precio del azúcar" (Marx y Engels, 1977: I: 76).

Es aquí donde quisiera señalar con especial énfasis una influencia del pensamiento hegeliano que no siempre es evidente. Se trata de la "parte activa del conocimiento" que ya señalábamos en el capítulo correspondiente al estudio del materialismo idealista de Marx, pero ahora aplicada al análisis dialéctico. Es la dialéctica sujeto-objeto que permite comprender las cosas en función de los seres humanos y especialmente en razón de las relaciones entre seres humanos. Para Hegel, en efecto, las cosas no son nada sin la conciencia que las pone como cosas. "Fenomenológicamente hablando, no puede haber objeto si no hay sujeto; es imposible que las múltiples y de suyo dispersas e incoherentes impresiones sensibles se unifiquen constituyendo un objeto, si no hay un yo, un 'yo pienso', ente el cual y para el cual constituyen objeto" (Miranda, 1989b: 94). Las cosas adquieren significado por los hombres; pero, por otro lado, son las cosas las que permiten al hombre reconocerse: como ser diferente a la naturaleza y como productor que en la cosa se objetiva (objetiva una parte de sí). Para Hegel:

> el objeto no es lo otro del sujeto, es el sujeto mismo en su alteridad respecto de sí […] la consciencia, al salir de sí misma hacia el mundo, no hace sino encontrarse allí consigo misma, pero como otra, según una alteridad tal que toma entonces la forma de una contingencia sin predeterminación ninguna […] Según Hegel lo originario es la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se reconocen mutuamente en y por el mundo (Labarriere, 1985: 157).

Este rasgo del pensamiento hegeliano le permite a Marx comprender las cosas en función de los seres humanos, poner a los seres humanos como sujetos y, finalmente, descifrar las determinaciones formales de las cosas en razón de las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí. Con otras

palabras, las determinaciones formales, es decir, lo que hace ser a las cosas, serán las formas sociales más allá de su carácter material. Así, por ejemplo, un medio de producción no adquirirá la forma capital hasta que no se enfrente al trabajo vivo como trabajo asalariado. Lo que define al capital como capital es precisamente una relación social de dominación que se invierte (o se vuelve del revés) a la hora de su existencia empírica. En conclusión, la cuestión de las "determinaciones formales" no tiene solo un sentido lógico, sino que apunta ya al tipo de análisis que Marx realiza y que consiste en desentrañar la esencia social que constituye a las cosas en su forma. Las determinaciones formales serán, en Marx, relaciones sociales.

Desarrollar genéticamente las formas

El método dialéctico no se detiene ahí. Uno de los caracteres más específicos de este "primer intento de aplicar la dialéctica a las cuestiones económicas" consiste en la forma en que se desarrollan las categorías y los conceptos. Se trata de comprender en su fluir contradictorio las formas sociales y seguirlas hasta su forma de aparición en la superficie. En efecto, después de esto, lo concreto aparecerá como síntesis de múltiples determinaciones. Pero el propósito es no dar saltos lógicos que anulen o soslayen desarrollos del concepto. Y, ahora sí, esto va a establecer la separación definitiva entre la crítica de la economía política de Marx y los discursos económicos anteriores, incluido el de Ricardo, a quien el autor de *El capital* tributa un gran respeto. Revisemos, entonces, la forma en que Marx establece sus diferencias metodológicas con la economía política.

Adam Smith significa para Marx el desarrollo de la economía política "hasta alcanzar cierta totalidad". No obstante, Smith combina dos métodos distintos que se entrecruzan y contradicen continuamente:

> De una parte, indaga la concatenación interior de las categorías económicas o la *trabazón oculta* del sistema económico burgués. De otra parte, coloca al lado de esto la concatenación que aparentemente se da en los fenómenos de la competencia y que se ofrece a la vista del observador no científico [...] Estos modos (diferentes) de concebir —uno de los cuales penetra en la concatenación interna, en la fisiología del sistema burgués, por así decirlo, mientras que el otro se limita a describir, catalogar, relatar y colocar bajo determinaciones conceptuales esquemáticas lo que al exterior se manifiesta en el proceso de la vida— no discurren en A. Smith paralelamente y sin relación alguna entre sí, sino que se entrecruzan y se contradicen continuamente (Marx, 1980b: III: 145).

Podríamos señalar que la falta de rigor científico de Smith consiste en no desarrollar con todas sus consecuencias y en todas sus contradicciones los presupuestos de los que parte hasta llegar a explicar la realidad concreta tal como se presenta a los ojos de todos; utiliza el punto de vista empírico para explicar esta forma concreta de aparición de la esencia. Lo mismo le ocurre a Ricardo.

> El método de Ricardo puede [...] expresarse así: parte de la determinación de la magnitud de valor de la mercancía por el tiempo de trabajo y pasa luego a investigar si las demás relaciones y categorías económicas contradicen a esta determinación o hasta qué punto la modifican. A primera vista se comprende tanto la justificación histórica de este modo de proceder, su necesidad científica en la historia de la economía, como también su insuficiencia científica, insuficiencia que no se manifiesta tan solo [formalmente] en el modo como se expone, sino también en que conduce a resultados erróneos, puesto que salta eslabones intermedios y trata de demostrar directamente la congruencia de las categorías económicas entre sí (Marx, 1980b: II: 145).

Resaltemos estos dos elementos de la crítica de Marx a los dos grandes economistas clásicos. En primer término, los errores de Smith consisten en combinar dos modos de proceder frente a la realidad: de un lado el análisis de la esencia, de otro, el simple reporte inmediato de lo observable. Si se procede así no se desarrolla el fluir de la esencia hasta su manifestación concreta. En el mismo sentido, la "insuficiencia científica" de Ricardo consiste en "saltar eslabones intermedios" para explicar el modo en que la teoría del valor por el tiempo de trabajo se aplica a todas las formas económicas. Con todo, a los ojos de Marx, Ricardo tiene un gran mérito científico, una "gran importancia histórica", que consiste en haber develado el fundamento de la contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema. "El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués —de la comprensión de su trabazón orgánica interna y de su proceso de vida— es la determinación del valor por el tiempo de trabajo. De esto parte Ricardo" (Marx, 1980b: II: 146). Pero de ahí, y eso a diferencia de Ricardo, habría que desarrollar dialécticamente, y sin saltar las mediaciones pertinentes, todas las contradicciones internas y seguirlas hasta su aparición fenoménica. Las categorías deben desarrollarse lógicamente. Las diversas categorías se implican entre sí. Una categoría se conecta con otra que la explica. Y deben evitarse los saltos lógicos. He aquí, entonces, una parte fundamental del método dialéctico, y también la explicación de que Marx

considerara que esto era lo científico. Cada categoría implica a su vez a otra. Y esta otra categoría termina de explicar a la anterior en un movimiento ascendente en espiral, formando un bucle o rizo, como se denominará en la filosofía estructuralista del siglo xx. La categoría, que siempre es relacional, asciende a través de la posterior y es negada; solo en ese ascenso, la primera categoría encuentra su verdad. Dice Marx:

> Por ejemplo, la mercancía envuelve el antagonismo del valor de uso y el valor de cambio. Este antagonismo sigue desarrollándose, se manifiesta, se realiza como el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero. Este desdoblamiento se muestra como un proceso en la metamorfosis de la mercancía, en la que la venta y la compra son dos momentos distintos de un proceso, pero cada acto de este proceso implica al mismo tiempo su contrario (Marx, 1980b: III: 75).

Como resultado, podríamos señalar que Marx se distingue de los economistas en la cuestión crucial del método. Ya en 1863, Marx escribía:

> La economía clásica trata de reducir a unidad interior, mediante el análisis, las diferentes formas fijas de la riqueza, extrañas las unas a las otras, despojándolas de la forma en que se mantienen indiferentes entre sí. Pretende comprender la concatenación interna, a diferencia de la diversidad de las formas de manifestarse [...] La economía clásica se contradice, a veces incidentalmente, en este análisis; trata, en muchas ocasiones, de llevar a cabo esta reducción directamente, sin [recurrir a] términos intermedios, poniendo de manifiesto la identidad de la fuente de que emanan las diferentes formas. Pero esto se desprende necesariamente del método analítico con que [estos] economistas se ven obligados a hacer la crítica y trazar sus conceptos. No están interesados en desarrollar *genéticamente* las diferentes formas, sino en reducirlas a unidad analíticamente puesto que parten de ellas como de premisas dadas. Ahora bien, el análisis [es] una premisa necesaria de la *exposición genética*, para llegar a comprender el proceso real de estructuración, en sus diferentes etapas. Por último, la economía clásica falla, revela sus defectos, al no enfocar la *forma fundamental del capital*, la producción encaminada a la apropiación de trabajo ajeno, como una *forma histórica*, sino [como si fuera] una *forma natural* de la producción social, enfoque que, sin embargo, su propio análisis la pone en camino de abandonar (Marx, 1980b: III: 443).

Aunque sutil, esta diferencia que el propio Marx hace entre la economía política y su crítica tiene consecuencias importantes. Para aquellas fe-

chas (1863) Marx ya se distancia de los economistas clásicos respecto del método científico. Este, como hemos visto, es un método que desarrolla el fluir de las determinaciones formales —que son relaciones sociales— hasta su forma de aparición invertida y divorciada de su esencia.

Así pues, una de las cuestiones sustanciales del método de Marx consiste en hallar la trabazón oculta del objeto de estudio y desarrollar la forma de su despliegue hasta su aparición en el mundo superficial. Esta aparición, empero, no es un simple reflejo o proyección inmediata de la esencia; antes bien, es una aparición en la que queda oculto, porque aparece invertido, aquel carácter esencial.

El método, los planes y la cuestión del Estado

Marx hizo transformaciones significativas en su plan primitivo que planteaba el desarrollo de la crítica de la economía política en seis libros. Dos meses después del primer plan, en noviembre de 1857, dividió su trabajo en cinco secciones: "En esta primera sección en la que consideramos los valores de cambio, el dinero y los precios, las mercancías se presentan siempre como ya existentes […] La articulación interna de la producción constituye […] la segunda sección; su síntesis en el Estado, la tercera; la relación internacional, la cuarta; el mercado mundial, la sección final" (Marx, 1987, I: 163).

Puede verse que la línea general del primer plan se conserva. Marx sigue pensando en un gran análisis crítico de la economía política a través del cual pueda verse la propia esencia de la sociedad capitalista. La meta es, pues, la reproducción de la totalidad de la sociedad burguesa mediante el pensamiento. En diciembre de 1857 el crítico de Tréveris puntualiza un nuevo plan, ya mucho más elaborado que los dos anteriores:

> I. 1) Concepto general del capital. 2) Particularidad del capital: capital circulante, capital fijo (capital como medio de vida, como materia prima, como instrumento de trabajo). 3) El capital como dinero. II. 1) *Cantidad del capital. Acumulación*. 2) *El capital medido sobre sí mismo. Beneficio. Interés. Valor del capital*: vale decir, el capital diferente de sí mismo como interés y beneficio. 3) La circulación de los capitales. *A)* Intercambio del capital por capital. Intercambio del capital por renta. Capital y precios. *B) Competencia entre capitales*. *C) Concentración de los capitales*. III. El capital como crédito. IV. El capital como capital en acciones. V. *El capital como mercado monetario*. VI. El capital como fuente de la riqueza. El capitalista. Después del capital, habría que ocuparse de la propiedad de la tierra. Tras esta del trabajo asalariado. Una vez analizados estos tres [habría que ocuparse] del movimiento de los precios, tal cual es determinado

> por la circulación en su totalidad interna. Además, estudiar las tres clases, pues la producción está planteada en sus tres premisas y formas fundamentales de la circulación. Luego, el Estado. (Estado y sociedad burguesa -Los impuestos, o la existencia de las clases improductivas –la deuda pública –la población. El Estado volcado al exterior: colonias. Comercio exterior. El curso cambiario. El dinero como moneda internacional. Por último, el mercado mundial. Dominio de la sociedad burguesa sobre el Estado. La crisis. Disolución del modo de producción y de la forma de sociedad fundados en el valor de cambio. El trabajo individual puesto realmente como trabajo social y viceversa (Marx, 1987, I: 203-204).

Como vemos, ahora está ya mucho más precisada la cuestión del capital. Los demás temas siguen en su enunciación inicial. Un poco después de este plan, Marx realiza otro más, donde ya solo aparecen tres partes, no seis. En gran medida, la confección de este plan está inspirada en la reciente relectura de la *Lógica* de Hegel. En el nuevo proyecto dice:

> Capital. I. Universalidad: 1) Devenir del capital a partir del dinero. B) capital y trabajo (intermediándose a través del trabajo ajeno). C) Los elementos del capital analizados según su relación con el trabajo [...] 2) Particularización del capital: A) capital circulante, capital fijo. Circulación del capital. 3) La singularidad del capital: capital y beneficio. II. Particularidad: 1) Acumulación de los capitales. 2) Competencia de los capitales. 3) Concentración de los capitales (diferencia cuantitativa del capital, y a la vez cualitativa, como medida de su magnitud y de su acción). III. Singularidad: 1) El capital como crédito. 2) El capital como capital por acciones. 3) El capital como mercado monetario (Marx, 1987, I: 216-217).

El asunto del capital se extiende y se precisa. Algunas páginas más adelante, Marx aclara: "El capital presupone: 1) el proceso de producción en general, característico de todas las situaciones sociales, carente por tanto de carácter histórico [...] 2) la circulación, que ya en cada uno de sus elementos, y más aún en su totalidad, es un producto histórico determinado, 3) el capital como unidad determinada de ambos" (Marx, 1987, I: 262).

Está claro que Marx hace más precisos sus diseños y se percata de que el capital no es solo una parte del todo, sino la parte fundamental, es decir, el elemento que involucra a la totalidad porque imprime su lógica al conjunto de relaciones sociales. Sin embargo, Marx no abandona su interés en desarrollar seis partes. En la carta a Lassalle del 22 de febrero de 1858 (poco después de esbozar el plan recién citado) escribe:

> El trabajo de que se trata es, en primer lugar, la crítica de las categorías económicas, o bien, si quieres, el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica [...] El conjunto se divide en seis libros: 1) Del capital. 2) De la propiedad territorial. 3) Del trabajo asalariado. 4) Del Estado. 5) Comercio internacional. 6) Mercado mundial [...] Pero en conjunto, la crítica y la historia de la economía política y del socialismo debería ser el tema de otro trabajo. Finalmente, el breve esbozo histórico del desarrollo de las categorías o de las condiciones económicas, es el tema de un tercer libro (Marx, 1968: 69).

Ahora parece que los seis temas se convierten en partes de un libro que debería ser seguido por otros dos textos. Todavía en abril de ese 1858, Marx le cuenta a Engels que todo el material tiene que dividirse en seis libros, pero "ahora el tema del capital está mucho más desglosado. Aparece dividido en cuatro secciones: *a)* capital en general, *b)* la concurrencia, *c)* el crédito, *d)* el capital por acciones" (Marx, 1968: 77).

En 1858, a través de Lassalle, se consigue editor para la obra de Marx. La idea era publicarlo en fascículos. "El capital en general" sería el tema del primero y se dividiría como sigue: 1. Valor. 2. Dinero: *a)* dinero como patrón, *b)* dinero como medio de cambio, *c)* dinero como dinero, *d)* reino de la libertad, circulación simple. 3. Capital. A fin de año Marx prepara la redacción de este primer fascículo que "ha resultado más importante debido a que, de los dos primeros capítulos, el primero (la mercancía) no estaba redactado en absoluto en el proyecto inicial, y el segundo (el dinero, o la circulación simple) no estaba redactado más que en esquemas muy breves" (Marx, 1968: 83).

En febrero de 1859 Marx sigue pensando en seis libros, pero ahora solo se ocupa del primero, es decir, del que trata el tema del capital en general. Sin embargo, para la publicación del primer fascículo, deja fuera la cuestión del capital y solo desarrolla dos capítulos: el de la mercancía y el del dinero. Así, el 21 de enero de 1859 termina la *Contribución a la crítica de la economía política*. En 1860 Marx se ocupa de la polémica con Herr Vogt. En 1861 reinicia su crítica a partir de donde la había suspendido. Escribiría, en consecuencia, el capítulo III de la *Contribución* que ya trataría, ahora sí, de problemas sobre el capital. En agosto de ese año, Marx quiere tratar los siguientes puntos para ese capítulo III. 1. Transformación del dinero en capital. 2. Plusvalor absoluto. 3. Plusvalor relativo. 4. Cuestión de la acumulación. 5. Teorías sobre el plusvalor. Con base en este plan siguió trabajando para la continuación de su *Contribución*. El 28 de diciembre de

1862, Marx comunica a Kugelmann que "ya actualmente está terminada la segunda parte, es decir, que solo falta revisarla y pulirla para la imprenta [...] Es la continuación del primer fascículo, pero la obra aparecerá por separado con el título de *El capital*. Contribución a la crítica de la economía política solo figurará como subtítulo" (Marx, 1975: 19). En esta carta reveladora se consigna algo muy importante para la derivación que intentamos:

> En realidad este trabajo abarca únicamente lo que hubiera debido constituir el tercer capítulo de la primera parte: "El capital en general"; de modo que no incluye la competencia de capitales ni el crédito. Contiene lo que los ingleses llaman *the principles of political economy*. Es (junto con la primera parte) la quintaesencia; su desarrollo ulterior podría fácilmente realizarlo otra persona, sobre la base de lo que ya está escrito por mí (*con la única excepción, tal vez, de la relación en las diversas formas del Estado y las distintas estructuras económicas de la sociedad*" (Marx, 1975: 19, las cursivas son mías).

Durante los años 1861 y 1862 Marx ya ha desarrollado, para completar su estudio del capital en general, algunos aspectos que apuntaban, en sentido estricto, el contenido de los libros II y III, es decir, aquellos estudios especiales que trataban la cuestión de "la propiedad territorial" y la del "trabajo asalariado". De hecho, desde 1861 hasta 1866, en la lógica del desarrollo de esta "continuación" del primer fascículo se toman en consideración múltiples elementos que al principio no estaban incluidos en el estudio del capital en general. Paulatinamente el capital se revela como la potencia que lo domina todo, que somete a su lógica los demás momentos de las relaciones sociales.

En enero de 1863 Marx traza un nuevo plan mucho más completo que prefigura ya la organización general de la versión definitiva de *El capital*. Durante esos años Marx elaboró de un tirón el contenido de lo que hoy conocemos como el tomo II y el tomo III de *El capital*. A partir de 1866 y hasta abril del año siguiente Marx se ocupó de la redacción del tomo primero de *El capital*. El 13 de octubre de 1866 le informa a Kugelmann:

> La obra completa se compondrá probablemente de tres tomos. En efecto, la obra se divide en la forma siguiente:
> Libro I. Proceso de producción del capital.
> Libro II. Proceso de circulación del capital.

Libro III. Estructura del proceso en su conjunto.
Libro IV. Contribución a la historia de la teoría económica (Marx, 1975: 46).

Es este el planteamiento y proyecto definitivo de *El capital*. Hasta aquí solo hemos constatado lo que ya es muy sabido: que la magna obra de Marx no pudo concluirse de manera definitiva. Sin embargo, no era solo ese el propósito al traer aquí las numerosas referencias a la gran obra planeada por Marx. Pretendo algo más: en primer término, preguntar si las modificaciones en los planes de Marx significan solamente precisiones de un mismo universo, o bien si obedecen a una mutación fundamental en el sentido de su trabajo crítico sobre la economía política. En segundo lugar, es necesario cuestionarnos acerca de lo que aconteció con los siguientes cinco libros (partes) que, además de *El capital*, Marx había proyectado. Por último, trataré las consecuencias que se desprenden de los planes de Marx —y sus modificaciones— respecto al tema del Estado.

Las continuas modificaciones de los planes de investigación de Marx revelan, en primera instancia, la penetración cada vez más aguda de la esencia de la sociedad moderna y, por lo tanto, la captura de las imprecisiones de los economistas. O viceversa, como se quiera. De todos modos, lo que interesa poner de releve es que Marx descubre en el capital el poder "que lo domina todo" en la sociedad moderna. Y también, por consiguiente, la instancia explicativa de los demás momentos de la totalidad social. De este modo, el capital ya no es solo una parte más que, aunada a otras con el mismo nivel de importancia, daría como resultado la construcción espiritual concreta de la sociedad burguesa. Antes bien, el capital se convierte en la parte fundamental, por eso algunos temas que corresponderían estrictamente a su proyectado "libro tercero" (el del trabajo asalariado) tienen cabida en el desarrollo del tomo I de *El capital*. Dicho con otras palabras, solo partiendo de la comprensión del capital como relación de dominación y subordinación entre seres humanos podría explicarse de manera correcta tanto la propiedad de la tierra (libro segundo en su plan inicial) como el trabajo asalariado (libro tercero). De este modo, lo que Marx avanza en el tomo I de *El capital* ya descubre lo esencial y los eventuales trabajos posteriores serían necesarios para comprender críticamente el devenir de esa esencia hasta su invertida o fetichizada manifestación concreta. Eran pues importantes, pero los cimientos ya estaban construidos. Quizá esa sea la razón por la que Marx considera que el tomo I de *El capital* es un "todo en sí mismo" (Marx *et al.*, 1981: 3)

Ahora bien, en realidad ¿qué sucedió con los proyectados cinco libros restantes? ¿Fueron abandonados? ¿Se sustituyeron todos por *El capital*? Esto ha sido motivo de un intenso debate en el seno de la tradición marxista especializada. Veamos lo que dice Rosdolsky al respecto:

> de los seis libros originariamente planeados, Marx nunca "abandonó" definitivamente los últimos tres, sino que estos estaban destinados a la "eventual prosecución de la obra". Por ello, la verdadera modificación del plan solo puede referirse a los libros primero, segundo y tercero; y la misma consistió en que el segundo libro (de la propiedad de la tierra) fue incorporado al tomo III de la obra definitiva, mientras que el tema del tercer libro (del trabajo asalariado) halló acogida en la penúltima sección del tomo I (Rosdolsky, 1983: 82).

La esencia ya estaba descubierta: el capital, entendido como relación de dominio y sujeción, podía explicar la naturaleza de los demás elementos del universo social. Eso no quiere decir que ahí estuviera ya todo, pero sí que ahí estaba la esencia. En adelante había que partir de lo ya adelantado por Marx para tratar lo que él ya no sistematizó. Ahora bien, hay que decir que no hay evidencias muy claras de que Marx abandonara los libros II y III o que los considerara ya tratados en el libro I. No quedaban anuladas las posibilidades de desarrollar en libros aparte los problemas específicos del trabajo asalariado y de la propiedad de la tierra, pero el tratamiento de estos temas, sin duda, tendría como fundamento el capital.

¿Qué ocurrió, en cambio, con los restantes tres libros? ¿Abandonó Marx el tratamiento del Estado, el comercio internacional y el mercado mundial? No contamos con desarrollos especiales o sistemáticos de estos temas. Tampoco aquí encontramos evidencias de que Marx haya decidido abandonar el estudio específico de estos tópicos.

Lo importante es preguntarse por el problema del Estado, lo cual implica poner atención en la manera en la que Marx planteó el problema desde su método dialéctico en sus planes. Me parece claro que el propio Marx no consideraba que con lo expuesto en *El capital* quedara constituida una teoría del Estado o una teoría política, pero el fundamento sí quedaba develado:

> La forma económica específica en la que se le extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como esta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona

> en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción y, por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos [...] donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la *forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso* (Marx, 1977, III: 1007, las cursivas son mías).

Si se entiende entonces la crítica de la economía política como una teoría de la dominación y subordinación entre los seres humanos en la época moderna, la explicación del Estado en esta lógica ya tenía sus fundamentos. Marx había puesto al descubierto la esencia de la comunidad ilusoria llamada Estado. El Estado ya no podía explicarse como resultado de un contrato o como una forma de vida ética abstracta, mucho menos como una comunidad racional entre explotados y explotadores. Con el descubrimiento de Marx toda la teoría contractualista del Estado quedaba cuestionada en sus propios fundamentos. Y esto no se ha tenido en cuenta cuando, con apresuramiento, se afirma que Marx solo trató el problema del Estado tangencialmente. Muy por el contrario, es plausible sostener que Marx trató este problema en sus fundamentos y no de manera colateral o tangencial, y en sus fundamentos quiere decir en la fuente desde donde fluyen los fenómenos. Así, Marx se convierte en un teórico del poder, en un teórico de la dominación y, plenamente, en un filósofo de la política, mucho más profundo que aquellos pensadores clásicos que en general se consideran como pensadores políticos.

Como hemos visto, Marx sí iba a tratar el problema del Estado. Pero aquí hay que hacer algunas precisiones. En primer término, Marx inscribió tal problema en los primeros planes de su crítica debido a que los economistas mismos lo trataban. En consecuencia, era probable que abordara el estudio del Estado al desmitificar la teoría liberal del Estado con la que se ensamblaban los desarrollos de los economistas. Desde el horizonte de comprensión del método dialéctico, el Estado se concebía como una manifestación global y unitaria de la sociedad burguesa y, como tal, un todo concreto y complejo que absorbía en su seno la naturaleza del capital. En sus planes de investigación, Marx inscribe al Estado en el despliegue del capital. Dicho con otras palabras, con lo avanzado por Marx ya se tiene la determinación fundamental del Estado, y todo ello se desprende tanto de

los planes, el método y, no menos importante, la trayectoria intelectual que recorre Marx para llegar a la *crítica de la economía política*.

De la "forma valor" a la "forma Estado"

Si tomamos los apartados anteriores como premisas, es posible desarrollar un razonamiento que extraiga de la crítica de la economía política el fundamento de una consideración crítica del Estado. Ese fundamento también tiene elementos que describirían su despliegue en las múltiples referencias al Estado que también se encuentran en los textos "económicos" de Marx. Si además de esto, tomamos en cuenta las puntualizaciones críticas de la política del "joven Marx", se revela la escritura política subyacente en la obra del hombre de Tréveris. Quizá el procedimiento más apropiado para exponer el argumento sea mediante la deducción de la "forma Estado" a partir de la "forma valor". En la primera edición alemana de *El capital* se publicó una versión del capítulo de "La mercancía" que tenía la particularidad de una importante densidad filosófica; también se publicó un apéndice sobre "La forma de valor", en el que, igualmente, su autor revela su claro talante filosófico hegeliano en la forma de razonar los distintos modos en que el valor, a la manera del espíritu, adopta distintas figuras como la mercancía, el dinero y el propio capital. Ya desde ahí se percibe que el valor, siendo como es una relación social, es un proceso que pasa por distintas estaciones en un devenir que lo constituye en su ser desplegado. Así, el capital es una relación en proceso, en el cual nunca deja de ser capital, es pues, una relación procesual. Situado esto desde el horizonte juvenil del trabajo enajenado, esta relación procesual se revela como una relación de dominación y sujeción forzada sin alternativa, porque está enraizada en el proceso de producción y reproducción de la vida. Al trabajador no le queda ninguna opción más que someterse "libremente" y luchar dentro de las coordenadas puestas por la compraventa de la fuerza de trabajo. Son condiciones no elegidas individualmente, sino que ya se nace dentro de ellas, por lo que le parecen al sujeto como dadas por la naturaleza. Aun así, casi por instinto de sobrevivencia, los trabajadores se unen y luchan. Ya desde ahí se vislumbran dos dimensiones de vida política a las que Marx está muy atento: la del mando despótico del capital en la dirección del trabajo social en la fábrica, ya que los dueños del capital dirigen el trabajo colectivo con la mira puesta en la obtención de ganancias. "*El capital* se convierte [...] en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales" (Marx, 1977: I:

376). Esta relación no aparece en la superficie del mundo de las mercancías, en el mercado pues, como una relación coactiva, sino como el resultado de la oferta y la demanda y, por lo tanto, como el producto de los avatares de la vida. Ese es el punto de partida de todas las justificaciones del orden social capitalista, desde las darwinistas hasta las moralistas, aquellas que explican la desigualdad social como el resultado del esfuerzo, el talento, la inteligencia, la sagacidad, el trabajo, la dedicación, etc. No hay referencia histórica detrás.

Por el contrario, Marx cierra el tomo I de *El capital* con el tratamiento de la "acumulación primitiva y originaria" del capital y con la referencia al tema de la colonización. Todo lo que adelantó del proceso formal de la procedencia lógica de la ganancia a partir del plusvalor, que ahora se ha convertido en la esencia del valor mismo y por lo tanto del capital, cierra con la genealogía: los productores directos fueron despojados de sus medios de producción; el gesto de mencionar en el último capítulo la cuestión del proceso de colonización asociado con la acumulación originaria es más que sugerente para percatarse de que, en el origen, el capital fue despojo, y este rasgo esencial no ha dejado de verificarse. De modo que la expresión de Harvey (2005) de la "acumulación por desposesión" no es más que un pleonasmo. El capital ha sido, fue y es despojo.

Los trabajadores, sin embargo, no son víctimas pasivas, sino que pueden unirse y luchar para mejorar sus condiciones de vida y de trabajo. He ahí la segunda dimensión de vida política a la que me he referido. En efecto, esa expresión etérea y metafísica de la "lucha de clases" tiene aquí su escenario más concreto: los trabajadores se organizan y obtienen reducciones en la jornada laboral y mayores salarios, tanto individuales como colectivos, es decir, "prestaciones" sociales como salud, educación, vivienda, créditos blandos, etc. Y aquí Marx captura la manera en que el Estado interviene no únicamente para reprimir a los trabajadores organizados sino para sancionar legalmente las conquistas de las luchas diversas. Ya en otro lugar (Ávalos, 2015) he desarrollado este tema, puntualizando los distintos pasajes en los que Marx consigna el Estado en un papel fundamental para proteger, promover e incluso administrar la acumulación global del capital. En este punto la lección es muy clara: el Estado es como un capital negativo, es decir, no busca él mismo la ganancia para sí, sino la reproducción del capital en su conjunto. Puede también sacrificar capitales individuales, pero su misión racional es preservar el orden social en su conjunto desde esta negatividad (hegeliana) la cual le permite actuar incluso absorbiendo las pérdidas de los distintos capitales. Esto se hace más patente en épocas de crisis, y más aún

de crisis financieras como las que han caracterizado al mundo del siglo XXI. El capital tiende a la crisis porque su esencia ya es una crisis, es decir, una contradicción: la del valor de uso con respecto al valor de cambio, pero sobre todo la de ser un proceso de civilización y, simultáneamente, un proceso barbárico porque su fin es acumular signos, representación dineraria del poder real, que al universalizarse es ya político, y lo es porque cuenta con la aceptación, el acuerdo y el consenso de la propia clase trabajadora, que no necesariamente está "culturalmente" enajenada sino porque encuentra en la satisfacción del consumo su identidad con el poder abstracto que se le sobrepone.

La "forma Estado" se refiere precisamente a ese proceso relacional mediante el cual una abstracción (el Estado lo es) adquiere realidad cuando los sujetos relacionados que lo constituyen se someten a la ley, al orden legal, amparado coercitivamente como es obvio, porque esa autoridad parte, en el mejor de los casos, del procedimiento democrático más limpio y puro. Pero he aquí que los procesos políticos se escinden de la "vida económica" operante en la sociedad civil, tal como la entendieron Ferguson y Hegel: el reino de la heterogeneidad, el interés particular, la vida privada, la empresa competitiva y en un segundo momento de despliegue del capital, el de la circulación generalizada de mercancías, de la competencia y de la luminosa esfera de libertad mercantil. Es también el escenario del conflicto entre individuos o entre empresas, conflicto que en principio adquiere la forma de competencia legal por el mercado, pero que puede devenir conflicto brutal, inhumano, incivilizado, bárbaro.

Justamente aquí se situaría el papel lógicamente negativo del Estado, que es uno de los rasgos esenciales de la expresión "forma Estado", porque es la superación del conflicto, como tercer gran momento del despliegue del capital, en la que se produce la unidad del capital global, el capital como totalidad y como sistema. No hay nada que obligue a pensar que la "forma Estado" corresponde al "Estado-nación". La "forma Estado" encarna al capital como totalidad sistémica que bien podría ser llamada imperio. Precisamente el imperio abraza a los Estados dominantes y a los Estados subordinados, en un orden mundial de poder y dominación que no aparece como tal. Está lejos de ser una casualidad que los intelectuales que se han destacado en la reflexión del "Estado mundial homogéneo" tengan una raíz hegeliana indiscutible, aunque ciertamente debatible: Kojève y Fukuyama. La "forma Estado" en realidad deviene forma imperio, la coronación del proceso relacional conceptuado por Marx, cuyo núcleo es la "forma

valor”. Y es que es un hecho ya comprobado históricamente que el dominio del capital es mundial, y tanto Estados-naciones dominantes, auténticamente soberanos, como Estados-naciones subordinados, obtienen su lógica y racionalidad de los imperativos de esa abstracción real que es el capital global con su forma Estado, negatividad sintética puesta como condición de posibilidad de la acumulación.

6. La modernidad o el capital como civilización-barbarie

> No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro.
>
> *Walter Benjamin*

Introducción

"Todo lo sólido se desvanece en el aire" es, como se sabe, la traducción poética que ha hecho Marshall Berman de una de las frases del *Manifiesto del Partido Comunista* escrito por Marx y Engels en los albores de las revoluciones europeas de 1848. Había llegado la hora, según sus autores, de que los comunistas expusieran a la luz pública sus ideas, sus principios y sus propósitos. La frase referida es en su versión original ligeramente más austera, pero de todos modos es útil para caracterizar a la época moderna:

> La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, es decir, las relaciones de producción, esto es, todas las relaciones sociales. La conservación del viejo modo de producción fue, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las anteriores clases industriales. La continua revolución de la producción, la ininterrumpida conmoción de todas las condiciones sociales, la inseguridad y el movimiento permanentes, caracterizan la época de la burguesía respecto de todas las otras. Todas las firmes relaciones enmohecidas con su cortejo de venerables representaciones e ideas son disueltas, las nuevas cambian antes de que puedan consolidarse. Todo lo estamental y firme se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los seres humanos son forzados finalmente a mirar objetivamente su lugar en la vida y sus relaciones recíprocas.[1]

[1] "Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also de Produktionsver-

De todas las posibilidades que ofrece el párrafo completo donde se inserta la célebre idea de que lo sólido se evapora, Berman seleccionó la que condensara de modo más elegante lo que él mismo pensó que era lo más significativo de la condición del espíritu temporalmente situado entre el siglo XVI y la actualidad. La propuesta de Berman ha sido convincente desde hace casi treinta años y se ha constituido en una referencia obligatoria cuando se busca una definición conceptual básica de lo que ha de entenderse por modernidad. Con los años, no obstante, la idea de que la modernidad es recuperable y vigente para nuestra época, se ha puesta en cuestión por el discurso que declaró el fin de la modernidad y, en una de sus versiones, sostuvo que todos los presupuestos gnoseológicos y prácticos (morales y políticos) de la condición moderna estaban superados. Los metarrelatos, con sus grandes pretensiones de validez y verdad, con su búsqueda de generalización, con su tentativa de universalidad, eran propios de una época y una forma de vida ancladas en el pasado (Lyotard, 1993; Vattimo, 1994). Estas tesis hallaron un campo fértil en las ciencias sociales y en las universidades. Pronto el relativismo, la renuncia a la universalidad, la breve descripción de casos "concretos", fueron adoptados como los nuevos hábitos del saber.

Un hecho histórico fue determinante para el fortalecimiento de las tesis posmodernas y su recusación de la universalidad. El derrumbe del bloque del Este, en efecto, dio credibilidad al rechazo de los grandes paradigmas totalizantes en sus métodos y en sus fines. No fue difícil asociar pretensiones de universalidad con totalitarismo y a ambos con los principios y presupuestos de la modernidad. De este modo, quienes sostuvieron que la modernidad era recuperable porque se trataba de un proyecto inconcluso, tuvieron que invertir grandes energías intelectuales para refutar las certidumbres posmodernas (Habermas, 1989a; Guiddens *et al.*, 1991).

En este panorama la concepción de modernidad de Marshall Berman debe ser recuperada y discutida nuevamente. En particular, es interesan-

---

hältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältisse mit ihrem Gefolge von alterhwürdigen Vrstellungen und Anschauungen werden aufgelöste, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alle Ständische und Stehende verdampft, alles Reilige wird entweith, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehehn" (Marx, 1953a: 528-529).

te retomar el modo en que el autor ubica a Marx como exponente de la modernidad, pues eso permitiría adentrarse en una teoría cuya estructura contiene un momento trascendental que no está envuelto en la vorágine de lo moderno y, por lo tanto, escapa a su evaporación.

La modernidad según Marshall Berman

La modernidad es una serie de experiencias vitales ubicadas temporalmente en los últimos cinco siglos. Esas experiencias son del tiempo y el espacio, de sí mismo y de los otros, de las posibilidades y los peligros de la vida. Tales experiencias fueron compartidas por todos los hombres y mujeres del mundo y, en conjunto, se llaman precisamente modernidad.

> Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo de destruir, las comunidades, los valores, las vidas y, sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar su mundo y hacerlo nuestro. Es ser, a la vez, revolucionario y conservador: vitales ante las nuevas posibilidades de experiencia y aventura, atemorizados ante las profundidades nihilistas a que conducen tantas aventuras modernas, ansiosos por crear y asirnos a algo real cuando todo se desvanezca (Berman, 1988: Prefacio).

Para Berman la modernidad implica un ambiente que promete aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo, pero no sin la amenaza de la destrucción inmediata de lo que se posee y, más aún, de lo que se es (Berman, 1985). La figura del torbellino es exacta para imaginar el signo más característico de la experiencia de la modernidad: los procesos sociales asociados con el universo moderno poseen un movimiento permanente y un ritmo frenético que no se detiene, lo que genera la impresión de que lo que se ha construido es ya inmediatamente obsoleto. La tecnología sigue representando el caso ejemplar de esta fugaz validez y utilidad, propia de la experiencia vital básica de la modernidad.

Berman sitúa la modernidad como efecto de la dialéctica entre la modernización y el modernismo. De forma simplificada, la modernización se refiere a los descubrimientos científicos, la industrialización, las mutaciones demográficas, la urbanización, los sistemas de comunicación de masas, la construcción de los Estados burocráticos, los movimientos sociales que buscan mayor control sobre sus vidas y, finalmente, el mercado mundial capitalista. El modernismo, en cambio, es un conjunto de visiones y valores que

se proponen hacer de los seres humanos los sujetos capaces de cambiar el mundo que los está cambiando, salir del torbellino y hacerlo suyo. No resisto la tentación de pensar la modernización como un conjunto de procesos socioeconómicos desarrollados en distintas dimensiones y el modernismo como un conjunto de fenómenos culturales. Esta burda clasificación, sin embargo, permite comprender que el motivo de Berman se orienta a sistematizar el modernismo en diversas obras literarias relevantes. La revisión del Fausto de Goethe, los poemas de Baudelaire sobre París, las referencias a San Petersburgo de Pushkin, Gogol y Dostoievsky y, por último, Nueva York asimilado por distintos artistas, incluidos los arquitectos de grandes obras, es muestra de que el foco de interés de Berman está en reflexionar sobre las formas en que la sensibilidad y el pensamiento artístico hacen suya la trasformación del mundo, la describen, la ordenan, la organizan, le tratan de hallar sentido y, no menos importante, la valoran ética y estéticamente. He ahí el modernismo. Ahora conviene revisar la forma en que Berman engloba a Marx en el modernismo.

Marx como modernista

A juicio de Berman, Marx es uno de los primeros y más grandes modernistas. De hecho, el *Manifiesto del Partido Comunista* es un arquetipo del modernismo porque muestra ejemplarmente, con energía imaginativa y crítica, las ideas y los valores que comprenden las transformaciones de la vida material y, por medio de esta comprensión, procura hacerles frente para que los seres humanos tomen en sus manos el cambio del mundo que, a su vez, los está cambiando sin cesar. No es común situar a Marx en la tradición del modernismo entendido este como una corriente específica. De hecho, las relaciones entre el marxismo ortodoxo y el modernismo han sido difíciles porque ambos "se han petrificado en ortodoxias y han seguido caminos separados, mirándose con mutua desconfianza" (Berman, 1988: 120). Nuestro autor, en cambio —y este fue uno de los aspectos más originales de su libro— pretende mostrar que la recuperación del modernismo requiere a Marx tanto como el marxismo demanda la fuerza creativa y la energía espiritual del movimiento modernista. Así, Berman dedica todo un capítulo —uno de los más interesantes y sugerentes (Anderson, 1993)— a "recuperar y reconstruir la visión de Marx de la vida moderna como un todo" (Berman, 1988: 82).

Es válido preguntarse si es posible colocar a Marx en la tradición modernista tal como hace Berman. En principio, parece posible y convin-

cente ubicar a Marx como modernista porque expone las polarizaciones que darán forma a la cultura del modernismo en el siglo XX:

> el tema de los deseos e impulsos insaciables, de la revolución permanente, del desarrollo infinito, de perpetua creación y renovación de todas las esferas de la vida; y su antítesis radical, el tema del nihilismo, la destrucción insaciable, el modo en que las vidas son engullidas y destrozadas, el centro de la oscuridad, el horror. Marx muestra cómo estas dos posibilidades humanas han impregnado la vida de todos los hombres modernos a través de las presiones e impulsos de la economía burguesa (Berman, 1988: 98).

En suma, Marx puede situarse como modernista porque hace patente la contradicción constitutiva de la vida moderna: construcción y desarrollo por un lado, destrucción y arrasamiento, por otro.

Berman toma como arquetipo fundamental, ya lo vimos, el *Manifiesto del Partido Comunista*, al que considera, incluso, como "la primera gran obra de arte modernista". Este breve documento condensa un canto apologético del papel revolucionario de la burguesía, el incontenible desarrollo de los elementos constitutivos del mundo burgués, la generación del proletariado moderno como el producto más importante de este desarrollo y, por último, la inexorable tendencia hacia el comunismo. Precisamente Berman cuestiona esta conclusión del desarrollo del mundo burgués en el comunismo, porque se pregunta si no habría otras posibilidades de desenlace, pero sobre todo porque localiza aquí una antinomia muy relevante. Se trata de que el planteamiento del comunismo como final del propio desarrollo del mundo burgués no puede constituir, de acuerdo con las premisas adoptadas, un estadio fijo que detenga la fuerza del cambio y el ímpetu de hacer evaporar lo sólido de la pretendida estabilidad lograda con la superación del capitalismo. Un discurso inspirado en un Marx modernista sería sensible a esta antinomia y, en consecuencia, debería superar esta tragedia de llegar al poder y desde ahí pretender parar el movimiento incesante del espíritu. De hecho, cuando esta ha ocurrido se han instalado regímenes burocráticos que han asfixiado la libertad y reprimido la libre individualidad negando con ello las premisas esgrimidas para llegar al poder.[2]

[2] Por supuesto de esto abundan los ejemplos. Dos recientes son el cierre de Google en China por las restricciones a su funcionamiento libre; el otro es que el poeta y músico Bob Dylan no recibió el permiso del gobierno chino para presentar una serie de conciertos en aquel país.

Aquí Berman toca varias cuestiones importantes. Una de ellas es la tensión constitutiva del poder en general, y del poder estatal en particular, que se sintetiza en el tema de la legitimidad. En efecto, fue una preocupación permanente de la teoría política la localización de las fuentes de legitimidad de la esfera de la cual emanaban las directrices de organización global de la vida social y de lo que había de valer como orden normativo. El mundo moderno derriba las fuentes metafísicas de legitimidad y ubica las nuevas, desde el contractualismo clásico, en los propios ciudadanos sujetos al poder soberano. Esta configuración democrática y republicana del Estado moderno abrió teóricamente la posibilidad de conciliar el impulso del cambio con la necesidad de la estabilidad, aunque esta armonización ha estado permanentemente amenazada por la tendencia a la concentración del poder por parte de las grandes corporaciones capitalistas. De esta tendencia a la petrificación da cuenta el propio Berman cuando afirma:

> Los miembros de la burguesía, especialmente los más poderosos, han luchado por lo general para restringir, manipular y controlar sus mercados. De hecho, buena parte de su energía creativa, a través de los siglos, se ha gastado en acuerdos en este sentido —monopolios escriturados, *holdings*, *trusts*, cárteles y grupos de empresas, aranceles proteccionistas, fijación de precios, subvenciones estatales abiertas o encubiertas—, todos ellos acompañados de himnos de alabanza al libre mercado (Berman, 1988: 109).

Y es que, en realidad, aquí nos enfrentamos a la necesidad de comprensión de un fenómeno que excede a la propia modernidad pero que la desgarra internamente. Se trata, como hemos adelantado, de la dinámica propia del poder y de la política misma (la cual no es una invención moderna) que contiene el impulso por determinar o decidir qué rumbo han de adoptar las cosas de este mundo y, al mismo tiempo, qué estrategias han de adoptarse para conseguir esos fines. Dicho con otras palabras, es un componente inmanente de la lógica del poder esta ambigüedad de cambiar y solidificar el cambio. Marx no fue ajeno a la comprensión de este fenómeno, al grado de que fue determinante en su desarrollo intelectual percatarse de la contradicción entre los principios de la modernidad (libertad, igualdad, propiedad, fraternidad) y las formas institucionales en que se condensaba la violencia contra las clases subalternas. Pero Berman ubica la antinomia de la petrificación en el propio planteamiento del comunismo como estadio futuro lógicamente consecuente con las premisas propias del mundo burgués. No

es desdeñable, empero, consignar que Marx fue muy poco prolífico respecto de la descripción de lo que sería el comunismo porque no era algo que se pudiera determinar desde la facultad ensoñadora de la mente, como sí lo habían hecho los socialistas utópicos. El *Manifiesto* está muy limitado por la coyuntura y, a mi juicio, no debe ubicarse en el mismo nivel de complejidad conceptual que otras obras de Marx (Almeyra, 1998). Basta recordar, al respecto, el listado de medidas que habrían de tomar los partidos comunistas cuando llegasen el poder, medidas que históricamente se asumieron en muchos lugares del mundo sin que eso implicara más que la puesta en práctica no del comunismo sino de los Estados orientados keynesianamente.

Resalta aquí, en realidad, un problema de fondo. ¿Es el comunismo un estadio histórico por conquistar o, más bien, es un horizonte trascendental, contrafáctico, que actúa aquí y ahora como ideal regulativo de la razón práctica política? El Marx modernista que reivindica Berman estaría mejor pertrechado con esta visión del comunismo que indica que es posible conciliar la libertad individual y la forma comunitaria de la vida social (Ávalos, [1996] 2001): es posible en tanto horizonte teórico necesario desde el cual comprender la lógica del poder en la que se envuelve cualquier proyecto de transformación. Pero he aquí que pensar el comunismo de esta manera está más cerca de ciertas tradiciones de pensamiento que atraviesan la modernidad, pero no quedan ancladas en ella. Y es que Marx puede ser concebido como modernista si se quiere, pero no se le puede reducir a esa condición toda vez que se nutre de las más diversas tradiciones, algunas de ellas claramente no modernas (McCarthy, 1990).

Esta compleja trama del pensamiento de Marx se hace evidente en la construcción de la "crítica de la economía política",[3] elaborada precisamente con elementos que proceden sí de la propia modernidad, pero también de la tradición aristotélica y iusnaturalista. Así, se dibuja claramente una dialéctica que implica ruptura y continuidad entre tradición y modernidad, presidida por una clara lógica de superación (*Aufhebung*) de raigambre nítidamente hegeliana. De este modo, Marx concibe y conceptúa la especificidad moderna en el conjunto de categorías abstractas que adquieren el estatuto de realidades efectivas, y que le van a dar estabilidad a la "revolución permanente" de la vida moderna. Berman capta esta sutileza de manera magistral pero, inexplicablemente, no la desarrolla con todas sus

[3] Con este nombre me refiero a los *Grundrisse*, *El capital* y a la gran cantidad de "manuscritos" que permanecieron inéditos en vida del autor y que se han publicado poco a poco.

consecuencias: "Una vez más, las formas abstractas del capitalismo parecen subsistir —capital, trabajo asalariado, mercancías, explotación, plusvalor— mientras que sus contenidos humanos están sometidos a un cambio perpetuo" (Berman, 1988: 101). Sin duda, el autor da en el punto clave: la diferencia entre forma y materia, condensada en la forma valor que se valoriza muestra de modo elocuente lo que cambia permanentemente y lo que se mantiene inmutable, tendiente a la petrificación, en la acumulación del capital. En efecto, los contenidos humanos cambian todo el tiempo, pero las formas abstractas del capital permanecen. No se trata, empero, de cualquier tipo de abstracción sino de lo que se denomina "abstracción real" y que consiste en que las formas de pensamiento tienen un estatuto de realidad inmediato tan potente que se impone como imperativo de acción sobre las cabezas de los seres humanos (Sohn-Rethel, 1981; Finelli, 2004: 278). He ahí lo propio de la modernidad y lo que hace de Marx un modernista, pero que trasciende ese horizonte para ser ubicado, más bien, como un clásico desde cuya posición es posible hacer la crítica a la tradición y a la modernidad, incluyendo en ella al modernismo, crítica que sin duda también se nutre de estas mismas tradiciones.[4]

Dado que ilumina el carácter transmoderno de su crítica, en el apartado siguiente revisaremos la trayectoria intelectual de Marx.

Un Marx transmoderno

El hecho de que Marx describa el funcionamiento del capitalismo y haga una exaltación del carácter revolucionario de la burguesía no lo hace necesariamente un pensador modernista en el sentido de que se entregue a la forma de juzgar propia del modernismo. Tampoco implica que haga suya la posición de Fausto o que asuma como válida la forma de vida orientada hacia la destrucción creadora o la creación destructiva, el deseo voraz, la revolución ininterrumpida, el desarrollo infinito. Marx es moderno porque asume como su propio horizonte de comprensión los prin-

[4] "Marx abre el camino a la crítica de la modernidad en el plano profundo en el que esta es un modelo civilizatorio, una configuración histórica particular de las fuerzas productivas de la sociedad humana. Al hacerlo, percibe la imposibilidad de llevar a cabo esa crítica de manera efectiva si ella se formula dentro del flujo estructuralmente positivo o 'realista' del discurso científico moderno. Ve la necesidad de construir una estructura discursiva nueva, acorde con el estado de crisis radical —civilizatoria— del mundo desde y sobre el cual reflexiona. Inventa así un nuevo tipo de discurso, el de cientificidad reconstructiva o propiamente 'crítica'; su obra principal no es un 'aporte revolucionario' a la ciencia económica, sino una 'crítica de la economía política'" (Echeverría, (1998: 62).

cipios que articularon la época moderna en su distinción específica con otras épocas. La libertad y la igualdad universales constituyeron dos de las coordenadas de aquel horizonte de comprensión. Pero estos principios son inmediatamente puestos en su constitución contradictoria. De ahí emerge otra noción de libertad y también un replanteamiento de la idea de igualdad. La propiedad, igualmente, fue pasada por el tribunal de la razón y exhibida en su contradicción constitutiva. Lo que ya no es tan evidente es desde qué presupuestos trascendentales hace Marx esta crítica. Y es en este punto que Marx no es específicamente moderno sino que se enlaza con al menos dos tradiciones antiguas: la platónico-aristotélica y la cristiana. Solo desde ahí se entiende su condena ética a la explotación, su tratamiento de la enajenación (y la cosificación) y el fetichismo.

Este recuento tiene la intención de proporcionar elementos que permitan situar a Marx como un teórico de las contradicciones de la vida moderna, y en ese sentido se alumbrará la figura de un Marx que atraviesa críticamente la modernidad; por tal razón será entendido como un pensador transmoderno.

En su juventud, Marx reflexionó sobre las instituciones del mundo moderno, herencia de las revoluciones inglesa, francesa y estadounidense, y su negación práctica. Prusia no era moderna, pero al analizar las razones de esta carencia prusiana, no se contentó con atribuir a esta peculiaridad el no cumplimiento práctico de los principios modernos. Bien pudo haber desplegado un razonamiento usual: una vez que Prusia se desarrolle imitando a Inglaterra y a Francia se abrirá la posibilidad de la adopción de las instituciones políticas republicanas y democráticas. Pero Marx no siguió esa vía. Más bien relee a Hegel y lo critica, porque en el pensamiento del filósofo de Stuttgart creyó encontrar la trabazón lógica que le proporcionaría la clave de comprensión de la contradicción interna del mundo moderno en general y en abstracto, y no en Prusia en particular.

Hacia 1842 a Marx le queda vedada la vida académica. Decide entonces tomar del periodismo los recursos que la academia le había negado, más por la fuerza de las circunstancias que por una verdadera vocación. No de mala gana, sin embargo, acomete los principales temas políticos de una época y un ambiente que no solo son atractivos para un joven hegeliano de izquierda sino que constituyen asuntos torales de Prusia. La libertad de prensa y la censura fueron dos de esos temas que permitieron a Marx mostrar las contradicciones entre los principios de la modernidad y el funcionamiento práctico de las instituciones.

El 24 de diciembre de 1841 Federico Guillermo IV, a la sazón rey de Prusia, expidió una nueva ley que buscaba levantar restricciones a los contenidos publicables. Pero un Marx alejado de la ingenuidad demuestra que la reforma, lejos de sus intenciones declaradas, más bien implicaba un mayor poder de los censores reales para determinar qué debía publicarse y qué no, amparados en lo que consideraran "dañino". Sin importar que los censores fueran eficientes o no, el asunto central para Marx era que el criterio personal prevalecía sobre la universalidad de la norma. No era un Estado de leyes universales lo que expresaría la reforma sino un atado de privilegios de facción y, por lo tanto, una pretensión de institucionalizar la desigualdad ante la ley (Marx, 1982a: 152).

En otra serie de artículos de mayo de 1842 Marx cuestiona que los debates de la Dieta de Renania, precisamente sobre la libertad de prensa, no se hicieran públicos. La libertad de prensa, escribe Marx, es "la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo [...] es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría" (Marx, 1982a: 203); por lo tanto, la censura es la "crítica monopolizada por el gobierno" y hunde al pueblo "en la superstición y la ignorancia y, con ello, mata al espíritu del Estado" (Marx, 1982a: 206). La censura significa el deseo de quien la impulsa y defiende de que el pueblo permanezca en una condición de minoría de edad. "Para luchar contra la libertad de prensa, es necesario defender la permanente minoría de edad del género humano" (Marx, 1982a: 192). He aquí un Marx hegeliano y republicano que antes de exigir desde una perspectiva valorativa la libertad de prensa y la superación de la censura, analiza lógicamente las contradicciones entre el Estado y los actos de un gobierno y de los órganos supuestamente representativos.

En otra serie de artículos Marx comenta la promulgación de una ley que castigaba los robos de leña. Nuevamente con esto, la Dieta se evidenciaba como un órgano que defendía intereses particulares y no actuaba como un cuerpo representativo del Estado. Con estos artículos, Marx comienza a percatarse del estrecho lazo existente entre las acciones e instituciones del Estado y la propiedad privada, y en una temprana apuesta crítica vincula el robo con la existencia misma de la propiedad, no solo como ya lo había hecho Proudhon sino, visionariamente, descubriendo su carácter relacional: "Si se entiende que toda transgresión contra la propiedad, sin entrar a distinguir, es un robo, ¿no será robo toda propiedad privada? ¿Acaso mi propiedad privada no excluye a todo tercero de esta

propiedad? ¿No lesiono con ello, por tanto, su derecho de propiedad?" (Marx, 1982a: 251). El gobierno que sirve a los propietarios privados deja de corresponder al sentido mismo del Estado moderno que se debe a lo universal:

> Esta arrogancia de la propiedad privada, cuya alma mezquina es incapaz de albergar un solo pensamiento de Estado ni dejarse conmover por él, es para el Estado una lección severa y fundamental. Si el Estado, aunque solo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios [...] Y si aquí se establece la clara conclusión de que los intereses privados rebajan al Estado a emplear los medios del interés privado, ¿cómo no llegar también a la otra conclusión, la de que la *representación de los intereses privados*, de los estamentos, se propone rebajar y debe necesariamente rebajar el Estado al plano de los pensamientos del interés privado? Cualquier Estado moderno, por poco que responda a su concepto, se verá, al menor intento práctico, obligado a gritar a semejante poder legislativo: ¡tus caminos no son los míos, ni son tampoco los míos tus pensamientos! (Marx, 1982a: 264).

Y he aquí que Marx se pliega a los principios del Estado moderno ubicado, no obstante, en un horizonte trascendental claramente iusnaturalista:

> reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres de todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, solo puede ser el derecho de esta masa pobre desposeída y elemental (Marx, 1982a: 253).

Es probable que certificar el contraste entre los principios de la modernidad política y la práctica de las instituciones llevara a Marx a revisar la teoría hegeliana del Estado. En lugar de atribuir esa disonancia al atraso de Prusia, fue percatándose de que tal contradicción se mantenía aun en Francia e Inglaterra: el núcleo de la cuestión había que hallarlo entonces en la propia constitución del Estado moderno y en el tipo de sociedad que lo había engendrado. Las notas críticas sobre la teoría del Estado de

Hegel revelan que Marx avanzaba en la comprensión del complejo proceso de escisión entre el Estado y la sociedad civil, lo cual implicaba que aun alcanzando la libertad política y la igualdad jurídica, el mundo moderno no se caracterizaba por la superación de las contradicciones sociales: al contrario, se había generado un modo de vida que era capaz de conciliar la libertad, la igualdad y la explotación. En este mundo moderno, las diferencias sociales se mantienen en la esfera de la vida privada y no tienen expresión política directa.

> Mediante un progreso de la historia, las *clases políticas* han sido transformadas en clases sociales, de modo que los diferentes miembros del pueblo —así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra—, son *iguales* en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la *sociedad*. La transformación propiamente dicha de las *clases políticas* en clases sociales se ha realizado en la *monarquía absoluta*. La burocracia hacía valer la idea de la unidad contra los diferentes estamentos dentro del Estado. Pero al lado mismo de la burocracia del poder gubernativo absoluto, la *distinción social* de las clases permanecía, sin embargo, como una distinción política, *política en el interior* y junto a la burocracia del poder gubernativo absoluto. La Revolución Francesa fue la que terminó la transformación de las clases *políticas* en clases *sociales* o, en otros términos, hizo de las *diferentes clases* de la sociedad civil, simples diferencias *sociales*, diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil hállase de este modo terminada (Marx, 1970: 100).

En la misma línea de argumentación, en "La cuestión judía" Marx da cuenta de que el signo distintivo del mundo moderno es la separación del ser humano en tanto hombre político, por un lado, y en tanto miembro de la sociedad civil, por otro lado (Marx y Ruge, 1973). De este modo, la igualdad política universal no borra las condiciones sociales que siguen haciendo necesaria la existencia de la religión. De modo cáustico, Marx señala que lo que se ha universalizado en el mundo moderno es la religión del dinero. La emancipación política, que seculariza al Estado y hace a todos iguales ante la ley, no significa emancipación humana.

Después de avanzar en sus estudios de economía política, Marx comprende que la administración del Estado moderno está limitada por el interés privado y, por lo tanto, no puede subvertir la desigualdad social (Marx, 1982a: 505-521). Al fin ha llegado a la conclusión que es parte de la naturaleza del Estado moderno, incluso bajo sus formas republicanas, de-

mocráticas y liberales, proteger, conservar y contribuir a ampliar el ámbito del interés privado concretado en la propiedad privada, el comercio y la industria. La emancipación política es propia de la vida moderna y presupone la existencia de la esfera civil. Es interesante notar que a esta comunidad política moderna Marx contrapone una "verdadera comunidad de los seres humanos" que sería el resultado, contrafáctico, diríamos hoy, de la revolución orientada por el principio de la emancipación humana. Nuevamente aquí se hace patente que Marx no está atrapado en la vorágine moderna sino que requiere un horizonte trascendental en donde sitúa al ser humano libre, emancipado y comunitario. Esa comunidad humana, más allá del Estado moderno, es tan parecida al reino de los fines kantiano[5] que es tentador ubicar el comunismo no adelante o en el futuro, sino más bien "atrás", por decirlo así, es decir, como idea regulativa de la razón práctica política. Con esto, Marx se ubica como un crítico del Estado moderno desde un más allá trascendental.

¿Desde qué horizonte es posible hacer una crítica de la enajenación y la cosificación que deshumanizan al ser humano? Únicamente desde una concepción del ser humano como infinitamente digno (Miranda, 1978b). Si esto es verdad, Marx estaría ubicado como crítico del mundo moderno en tanto revela la contradicción inherente a una civilización que se sostiene sobre los principios de libertad, igualdad y propiedad, al mismo tiempo que los niega en su propio desenvolvimiento. Pero no sería un crítico "posmoderno" del mundo moderno porque estaría situado en un horizonte trascendental donde el ser humano es esencialmente libre y esto no sería específicamente moderno. Con esto se demuestra que se puede ser crítico de la modernidad sin asumir obligatoriamente las tesis posmodernas del último tercio del siglo xx.

De manera simplificada se puede entender la enajenación como el proceso de depositar en otro lo propio. El trabajo enajenado significa que la actividad y su producto no pertenecen al sujeto que lo realiza sino a otro. Pero este "otro" ajeno también se encuentra sometido a un poder ajeno, extraño y hostil que lo domina externamente. La vida genérica del ser hu-

[5] "Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes [...] Todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás *nunca como simple medio*, sino *siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que solo un ideal)" (Kant, 1990a: 47).

mano se encuentra, entonces, igualmente enajenada porque está sometida a los imperativos de un poder situado por encima de todos. La sociedad moderna, fincada en el trabajo enajenado, queda articulada por relaciones de poder entre los propios seres humanos, algunos de los cuales, los propietarios, resultan beneficiarios del trabajo de los otros, aunque eso coexiste con la subordinación de todos. Estas relaciones de poder constituyen la posición negativa de la libertad y la igualdad modernas. En la medida en que se amplía y extiende la civilización moderna, se expande también la deshumanización del humano.

El análisis del proceso del valor que se valoriza constituye la obra fundamental de Marx. El horizonte del trabajo enajenado toma una nueva figura en la "crítica de la economía política". Si en algún lugar se despliega lo que Berman llama la dialéctica entre modernización y modernismo es en el gran número de cuadernos que Marx escribe a partir de 1856, una parte de los cuales se harán públicos en *El capital*. Con esta larga obra se hace patente que todo aquello relacionado con la modernidad será comprendido en relación con el capital en tanto proceso de relaciones en permanente devenir. Al ser entendido como un modo de civilización, el capital forma a los seres humanos, lo cual implica que los hace extraer de sí potencialidades verdaderamente impresionantes, pero al precio de la explotación, la dominación y la exclusión. La época de la burguesía que es la época del capital se significa por su portentosa destrucción creadora, que no deja incólumes a los propios seres humanos, pues también ellos son arrasados por sus propias fuerzas creadoras. Ellos lo padecerán de diferentes maneras.

El modo de dominación moderno se distingue de los anteriores precisamente en que ahora los seres humanos se dejan dominar por abstracciones. Sus propias relaciones, aquellas que les permiten crear y vivir la experiencia de la modernidad, se independizan de los sujetos y adquieren vida propia. Su sociedad se separa de ellos y se pone en una posición exterior y superior a la que rinden tributo y someten sus vidas. La forma valor significa este imperio de la abstracción real-efectiva que gobierna las acciones de los seres humanos. El valor se valoriza, se crea a sí mismo y se reproduce de modo incesante, absorbiendo el trabajo social y distribuyendo una parte del producto en la forma de dinero y con un monto variable de acuerdo con un gran número de factores.

El plusvalor es, en un primer momento, este valor que crea el trabajo por encima del valor de la fuerza de trabajo, pero es, sobre todo, un proceso social que engloba una enorme cantidad de trabajo social no pagado. El

plusvalor es una relación de poder que incluye el aspecto de lo forzoso y de la negación de la libertad y la igualdad. Es el rostro ominoso de las grandes creaciones del trabajo organizado por el mando despótico del capital.

Desde este horizonte, el capital es entendido como un proceso contradictorio que articula la vida de los seres humanos y constituye su humanidad, su carácter civilizado. La peculiaridad de esta forma de civilización consiste en que las abstracciones alcanzan inmediatamente el estatuto de realidad y no son meras fantasías encubridoras de la dominación: son las formas por las que transitan la explotación, la dominación y la exclusión. Marx pudo construir críticamente este universo teórico porque estaba armado no solo con el idealismo alemán sino también con la tradición aristotélica y también con lo que había significado el cristianismo (Miranda, 1989b). En este sentido, el discurso crítico de Marx atraviesa la modernidad y la reconstituye localizando como su eje articulador las relaciones de poder y, simultáneamente, su negación constitutiva: la instauración de un sujeto autónomo, responsable y digno.

Con lo dicho hasta aquí es suficiente para reconocer el esfuerzo e ingenio de Berman en la apertura de nuevos horizontes de interpretación tanto de nuestra época como de las distintas formas y corrientes que en conjunto integran eso que se ha denominado modernismo. Ha sido relevante, de igual modo, la luz que ha arrojado sobre la modernidad y sus contradicciones. Con la hipótesis de un Marx transmoderno aspiramos a contribuir al debate iniciado por Berman hace ya más de treinta años.

7. Pocas nueces

Sobre la desmesurada pretensión de rehacer *El capital*

El marxismo ha vuelto una y otra vez a sus fuentes. En ocasiones la intención de este retorno es hurgar las formas en las que se construyó el pensamiento crítico de Marx, su lógica, sus fundamentos, su *telos*. Otras, se busca un hontanar de ideas múltiples, gestadas en otra época, para orientarse en el presente. A veces se ha intentado esclarecer, con las fuentes originales, problemas serios en los que han incurrido interpretaciones juzgadas como ilegítimas, reduccionistas o simplemente ingenuas o vulgares. Es menos frecuente el regreso reconstructor porque asume la riesgosa tarea de corregir y, en última instancia, reescribir las propias fuentes. En 1975 Jürgen Habermas se atrevió a formular la necesidad de reconstruir la versión del materialismo histórico establecida por Stalin (Habermas, 1981), pero más tarde emprendió un monumental intento de desarrollo del pensamiento crítico a la luz de la trayectoria filosófica del siglo xx, en especial del giro lingüístico, la hermenéutica, el pragmatismo y la teoría de sistemas: el resultado ha sido fructífero y aleccionador (Habermas, 1987), pero a decir verdad la crítica de la economía política de Marx quedó atenuada y fue desplazada del lugar central que podría haber tenido en un desafío tan abarcador como el que se propuso Habermas. De todos modos la tentativa del filósofo de la Escuela de Fráncfort ha permanecido como uno de los grandes esfuerzos por mantener la vigencia del pensamiento de Marx.

A partir de la década de 1990 la labor de análisis y discusión del pensamiento de Marx declinó notablemente al tiempo que ganaron terreno,

en la esfera de las ideas, las corrientes posmodernas, conservadoras y liberales. Pese a ello, no han dejado de generarse trabajos de reinterpretación del legado de Marx con la clara intención de recuperarlo, bien porque todavía puede usarse para comprender el capitalismo globalizado, bien porque, adecuadamente remozado, sigue siendo capaz de desentrañar la vida social actual y sus patologías.

En *Explicación y reconstrucción de El capital* (2007), Jacques Bidet se ha propuesto la ingente tarea, no carente de arrogancia, de reescribir la obra principal del crítico de Trier. Se trata de una reescritura porque corrige, amplía y profundiza la arquitectura de *El capital*, desde sus cimientos y aún desde el terreno sobre el que se construye, para decirlo plásticamente. En realidad, este intento de reescritura no se emprende solo en este libro sino también en otras dos obras anteriores, con las que se conjuga y completa (Bidet, 1985, 1999). Esto justifica las múltiples referencias a estos textos. Pero las autorreferencias son abundantes y rebasan estas otras dos obras, para recuperar las ideas desarrolladas en muchos otros ensayos, artículos y libros del autor. Por lo demás, *Explicación y reconstrucción de El capital* se completa en línea: la tercera parte, que es un "Comentario metaestructural de *El capital*", debe ser consultado on line. En suma, esta obra de pretensiones monumentales pertenece a una constelación de textos articulada por la preocupación y el interés de dar respuestas sustentadas a los retos de comprensión del capitalismo de nuestros días. Pero este pensamiento complejo no se limita, como es de esperarse viniendo de un autor que reivindica el legado de Marx, a entender y razonar sino que procura fundamentar una forma de política.

Las pretensiones de Bidet

El libro tiene dos partes muy bien demarcadas. La primera dice consagrarse a la explicación de *El capital de Marx*. La segunda, pretende su reconstrucción para que responda a las necesidades interpretativas y políticas del siglo XXI. El rigor y la erudición son dos buenas bases del autor francés para emprender la tarea propuesta. El primero se evidencia con el intento de una lectura ordenada, puntual y precisa tanto de la letra como, más importante, del armazón lógico filosófico de *El capital*, centrado en las tres primeras secciones del Libro I. La erudición se manifiesta en el "estado de la cuestión" de la investigación sobre *El capital* de Marx que expone Bidet y que abarca las principales obras de casi siglo y medio, desde la aparición de la primera edición de la obra. Es muy meritorio conocer y exponer esta bibliografía

de variados autores, escuelas y corrientes de pensamiento. Además de este estado de la cuestión, Bidet utiliza a diversos autores que pueden tener relevancia para cada uno de los despliegues teóricos que emprende. Casi no hay autor pertinente que no sea utilizado para superarlo. Así, desfilan referentes contemporáneos como Rawls, Habermas, Bourdieu, los analíticos Roemer y Olin Wrigth, Derrida, Foucault, Holloway y un largo etcétera (Bidet, 2007: 38). Esto da a la obra en su conjunto una consistencia notable que responde a la típica obra de altos vuelos, de esas que no abundan en nuestra época, aunque, hay que decirlo, se siguen generando. No se puede decir, entonces, que Bidet esté insuficientemente pertrechado para emprender esta reconstrucción a la que se refiere. Erudición y creatividad están de su parte, pero el riesgo mayor es sutil y casi imperceptible: amparar con el nombre de Marx una construcción teórica propia que, correcta o no, no se desprende necesariamente de la obra original. Sin embargo, pienso que el intento no es ilegítimo ni desmesurado. Volver a *El capital* es necesario y urgente; reinterpretarlo a la luz del desarrollo de la humanidad en el siglo XX es, sin duda, uno de los grandes retos del pensamiento crítico. Ahora bien, explícitamente Bidet declara que pretende desarrollar

> un *antiliberalismo* (económico) radical. Un *anticontractualismo* consecuente: una crítica de la contractualidad que no realizaron ni Hegel ni Marx y que vuelve a vincular la estructura moderna de clase con las formas mismas de la contractualidad, interindividual-mercantil y central-organizacional. Una refundación de la teoría de las *clases sociales* y del *Estado de clase*: vale decir una teoría de la *estructura* (de clase). A esta se articula una teoría del sistema (del mundo), que conduce al concepto de mundo de hoy, como "ultimodernidad", Estado-mundo en gestación bajo imperialismo […] Un rechazo de todo *enfoque formal* de la teoría social. Una integración definida de la *dialéctica* en un contexto estructuralista materialista (Bidet, 2007: 23).

Se trata, entonces, de una ampliación considerable del materialismo histórico a fin de que pueda afrontar dos grandes problemas que se evidenciaron con particular fuerza durante el siglo XX: el mercado, con su gran amplitud y capacidad para regular la vida social, y la organización, con su posición práctica de corrección de la inercia mercantil. Esta ampliación tendrá tres consecuencias que Bidet señala con contundencia:

> Por una parte, una revisión de la relación entre mercado y capital —ya sea una manera distinta de abordar los problemas llamados del socialismo o del

> comunismo—. Por otra parte, una redefinición de la estructura de la sociedad capitalista y más específicamente de las clases sociales y del campo político al interior del Estado-nación —ya sea una teoría de la explotación y de la lucha de clase—. Finalmente un redespliegue del concepto de sistema del mundo y la emergencia de un Estado-mundo (en gestación) —o bien una teoría general de la mundialización (Bidet, 2007: 230).

Como se ve, el intento tiene grandes pretensiones y no es nada sencillo. El discurso se va haciendo muy complejo porque el autor introduce nuevos conceptos que va entrelazando hasta formar una urdimbre coherente y sistemática.

Marx corregido

La principal creación de Bidet es el concepto de "metaestructura": se trata de una noción abstracta referida a los intercambios entre individuos libres e iguales con derechos y obligaciones en el marco de un Estado, llamémosle regulador. Es una "metaestructura" porque está más allá de la estructura propia del capital, caracterizado por la expoliación (producto de un intercambio desigual), la acumulación del poder y la estructuración de clases. El ardid más sencillo para comprender esta "metaestructura" consiste en pensar las relaciones mercantiles antes de que queden subsumidas en la lógica de las relaciones capitalistas de explotación y de clase. Es vital la dimensión de la metaestructura porque de ahí se va a derivar la posibilidad de desprender al mercado respecto del capital para así poder fundamentar una alternativa realista al capitalismo.

Para llegar al concepto de metaestructura y a su ulterior utilización para la resolución de diversos problemas, Bidet comienza abordando *El capital* de Marx tal como se presenta. Este comienzo, dice Bidet, es imperfecto. "La exposición marxiana imbrica, con mucha razón y necesariamente, en su comienzo, categorías (plus) *generales previas* y categorías *específicas primeras*, pero, porque dicha imbricación no es enteramente manejable, porque las distinciones necesarias no son previamente proporcionadas, resulta una interferencia inicial, que tiende a introducir ciertos sesgos en la teoría y las más graves discordancias en las interpretaciones" (Bidet, 2007: 48). Las categorías generales que aparecen mezcladas en el comienzo de *El capital* son más bien de orden antropológico porque se refieren a las condiciones generales e insuperables de la existencia humana. El trabajo en general, el proceso de trabajo, el modo de producción y la división del trabajo son los

casos de estas categorías que no corresponden específicamente a la producción capitalista y la generación de plusvalor. "Estos conceptos presupuestos, o previos, no pueden ser confundidos con los conceptos primeros que forman *el comienzo* de la teoría del modo de producción capitalista" (Bidet, 2007: 66).

En consecuencia, el autor distingue entre estos presupuestos (o consideraciones previas) y la exposición de la lógica mercantil devenida ulteriormente capitalista. Los primeros son de orden antropológico; la segunda, en cambio, pertenece propiamente a las relaciones humanas articuladas por lo mercantil y capitalista.

Una vez distinguido "lo previo" respecto del "comienzo" de *El capital*, Bidet afirma que Marx comenzó de manera ineficiente. "Desde la primera frase, Marx aprehende 'la riqueza de las sociedades capitalistas' como constituida por mercancías. Esto es inexacto, visto que una parte importante del producto de trabajo se cristaliza, desde el origen del capitalismo y cada vez más, en la forma de una riqueza pública que escapa por una parte a la lógica mercantil. Yo hago ahí una apuesta mayor, tanto teórica como política que señala de entrada la necesidad de una reconstrucción radical" (Bidet, 2007: 91). Esta constatación tiene un estatuto más bien empírico. Pero la crítica de Bidet a la forma en que Marx comenzó *El capital* es más profunda porque el autor francés considera que la lógica mercantil no está vinculada forzosamente con la lógica del capital. Dicho con otras palabras, no existe un pasaje dialéctico entre la intercambiabilidad mercantil y el uso de la fuerza de trabajo para generar plusvalor. El pasaje de la mercancía al dinero sí es dialéctico, pero el del dinero al capital no lo es. Dice Bidet:

> entre estas dos formas, mercado y capital, en realidad no existe paso dialéctico concebible. Y esa es la razón por la cual Marx finalmente debió, en *El capital*, renunciar a tal empresa. Debió reconocer que no podía proceder por transición, sino solamente por ruptura: por una anticipación sobre lo que debe seguir, por este llamado a la "fórmula" ideológica del capital, que no debe nada a las "insuficiencias" de la forma dinero o de la forma mercado que precede. La forma "capitalismo" no es asimilable a un desarrollo dialéctico de la forma mercado. No es de esta manera que podemos plantear el problema de la relación dialéctica entre esos dos términos (Bidet, 2007: 151).

Marx rompe, entonces, el curso de la exposición dialéctica que venía desarrollando desde la mercancía al dinero. Cada paso de este análisis consistía en mostrar las insuficiencias de las figuras propias del mercado: en térmi-

nos del intercambio las mercancías traban una equivalencia entre sí hasta llegar a una mercancía que funciona como equivalente general de todas las demás. Pero de aquí al capital no hay un paso dialéctico sino simplemente una ruptura.

> La producción mercantil, expuesta en los parágrafos I y II del primer capítulo, "apelaba" a la forma dinero presentada en el parágrafo III. "Implicaba" la relación intercambio, que define el capítulo 2, y las funciones del dinero y del Estado, distinguidas en el capítulo 3. Ahora se ha desplegado completamente en tanto lógica específica. Pero la forma mercantil de producción no implica por sí misma que se exponga el concepto de capital: ella no apela a esta exposición de la forma capital como su complemento necesario —incluso si solo el capitalismo, el hecho del capital, la generaliza y la promueve efectivamente en tanto lógica universal—. Es por esto que es imposible en este sentido "pasar dialécticamente" del dinero al capital (Bidet, 2007: 148).

Esta formulación teórica es, a mi juicio, lo más importante de toda la propuesta de Bidet, pues de ahí se desprende la pertinencia del concepto de metaestructura y todas las posibilidades de pensar un orden alternativo. El propio autor es consciente de las dificultades que representa hacer esta corrección a Marx, pues parece que la lógica mercantil está sobredeterminada por la relación específicamente capitalista que se articula por el plusvalor y por su desarrollo ulterior. Contrariamente, dice Bidet:

> yo propongo que la lógica mercantil no está, en la forma moderna (capitalista) de producción y de sociedad, siempre ya ahí sino como posibilidad alternativa respecto a otra, organizacional, presente de modo singular, al mismo título —las dos estando diversamente entrelazadas—. El hecho de que en la época moderna una parte considerable de las riquezas sociales esté asegurada por una producción pública constituye la prueba manifiesta (Bidet, 2007: 310-311).

Se habrá notado que en los párrafos citados no solo se señala la ruptura del desarrollo dialéctico en la transformación del dinero en capital sino también la introducción de la organización como un elemento inherente a la propia lógica mercantil. A partir de la mención de Marx de la participación del Estado en la acuñación de moneda, Bidet argumenta que este elemento, en apariencia ajeno y externo a la lógica mercantil, en realidad está inextricablemente unido a esta lógica. Este es el terreno general des-

de donde el autor francés construirá su propuesta. Por nuestra parte, podemos plantearnos en este punto la cuestión de si la reescritura de Bidet tiene no solo una prueba empírica sino también si es un desarrollo necesario de las insuficiencias lógicas del planteamiento de Marx.

Antes de declarar que en la exposición de Marx no existe una distinción suficiente entre los supuestos y el comienzo, convendría preguntarse por qué Marx decide empezar directamente sin repetir las tesis del "materialismo histórico". Es un hecho, por lo demás, que algo parecido a "los previos" o "los presupuestos", ya había sido declarado y publicado en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, de tal manera que plantear la perennidad del trabajo, el modo de producción y la división del trabajo como condiciones antropológicas no era algo extraño o que hubiera pasado desapercibido para Marx. En realidad, el comienzo de la exposición de Marx trata la mercancía producida en el horizonte de la forma valor, es decir, de la relación entre seres humanos determinada por la producción para el intercambio con el propósito de obtener una ganancia. Retroactivamente es la existencia de la ganancia la que genera la inquietud por preguntarse qué es lo que la genera más allá de los movimientos de los precios. El carácter social de la producción, no reconocido por el individualismo posesivo propio de la modernidad capitalista, se constituye en el supuesto contrafáctico del valor, no porque las mercancías contengan valor en sí mismas, sino porque son resultado del trabajo social condensado, general y abstracto, que se formula precisamente con la noción de "valor". Es la existencia de la ganancia la que inspira la indagación acerca del valor y, a partir de este, en su relación con el trabajo (hallazgo que había hecho la economía clásica), también de la idea del plusvalor. Este procedimiento está relacionado, a mi juicio, con el hegelianismo de Marx, aspecto que también explica por qué Marx no empezó con una descripción abstracta de "lo previo" como quiere Bidet. Ir a las cosas mismas, en el sentido de desentrañar lo que ya contienen, era una de las lecciones hegelianas que Marx tenía en alta consideración. En la filosofía hegeliana no hay presupuestos sino un despliegue de la sustancia en su relación con el sujeto: el desarrollo, entonces, no compete solo al objeto sino que es un proceso en el que el sujeto está implicado. Desde esta perspectiva, el sujeto es intersubjetividad y, por lo tanto, es proceso histórico que solo existe como presente: es historia viviente. Desde este presente conceptual es posible organizar la comprensión del pasado de modo selectivo y retroactivo. Solo desde una perspectiva moderna (no porque sea mejor sino porque es actual) emerge la importancia de lo pasa-

do. Esto equivale a proponer que solo desde el capital se hace importante el trabajo, el proceso de trabajo y la división del trabajo. Y también equivale a entender que Marx haya considerado que no habría que darle más rodeos. Empezar por el capital en cuanto a su sustancia manifestada bajo la forma mercantil y desdoblar esta "sustancia-sujeto" en sus formas de aparición fue el procedimiento elegido por Marx para comprender la época moderna.

El propio Bidet es consciente de que Marx explícitamente renuncia a un modo de exposición que contemplara una serie de presupuestos: "Recordemos que Marx indicaba renunciar a la exposición de generalidades previas, que más bien deben salir del análisis mismo del capitalismo. El argumento no deja de tener valor. En el orden de la exposición, sin embargo, lo previo es previo, y vimos cuáles confusiones provienen del tratamiento al comienzo de lo que en realidad debe ser tratado como un preliminar" (Bidet, 2007: 165). No hay confusiones si la lectura se hace de manera atenta. El concepto primordial del inicio de la principal obra de Marx es el "valor", por supuesto no estático, sino dinámico: valor que se valoriza en su proceso de constitución. Así, es el valor el que adquiere distintas formas: primero la forma mercantil y luego la forma dineraria. Lo que asegura Bidet es que no hay pasaje dialéctico del dinero al capital: he ahí la cuestión fundamental. Para simplificar podríamos decir que lo propio de la dialéctica es la negación constitutiva: el dinero niega a la mercancía pero la reafirma en otro nivel: la hace universal. De la forma simple de valor a la forma total o desplegada de valor, pasando por la forma equivalente, Marx cumple la lógica de la negación constitutiva hasta llegar a la forma dinero. La negación constituye un lugar de excepción que no es sino un particular puesto como universal. Es claro que no es un universal en sí mismo sino en relación negativa con los particulares. Esta negatividad está expuesta en el paso de la mercancía al dinero, pero también y sobre todo, en el paso lógico del dinero al capital por la vía de la mercancía *excepcional*, negadora de todas las demás mercancías por su peculiaridad de generar más valor de lo que cuesta. Se trata, claro está, de la mercancía fuerza de trabajo que es una mercancía-no mercancía: sí, es las dos cosas al mismo tiempo. Es el paso dialéctico crucial con la pura lógica del dinero que busca incrementarse: la única forma de hacer dinero con dinero es pasar por la producción. El interés principal no está, entonces, en el mercado. Marx solo trata el mercado en el sentido restringido de *forma de manifestación* del capital, porque es del *valor que se valoriza* de lo que trata esta obra del pensador alemán. Para proponer las grandes posibilidades del mercado y de la organización empresarial y estatal para

regular la vida humana de una hipotética sociedad poscapitalista no era necesario corregir *El capital*.

Metaestructura

Hemos visto que la principal innovación de Bidet es el concepto "metaestructura". Este se refiere al conjunto de relaciones que establecen los individuos libres, iguales y racionales. Implica no solo las relaciones mercantiles sino también las de naturaleza jurídico-política. La metaestructura incluye a la organización, tanto en el nivel de la empresa como en la dimensión del Estado. Es como si se separaran las relaciones de mercado con todos sus componentes sin incorporar la explotación, la dominación, la exclusión ni la estructura de clases propias del capital. Por supuesto, la metaestructura es una construcción abstracta y su estatuto de realidad se evalúa en la medida en que marca a la estructura: "la metaestructura 'no existe' más que bajo las especies de la estructura".

La metaestructura, entonces, designa ese momento abstracto en el que solo se conocen individuos supuestamente libres e iguales, que forman sociedad por la mediación de la relación de producción mercantil, y "no puede ser comprendida, tal como lo hizo Marx, como simple lógica social de la producción mercantil, pues supone, por el contrario, una articulación antagónica de la relación bipolar entre mercado y organización, homóloga a la relación de coimplicación entre la sociocontractualidad interindividual y la sociocontractualidad central supuesta, su 'otra cara'" (Bidet, 2007: 69).

La metaestructura posee dos caras: la de lo racional del entendimiento (*Verstand*) económico y la de lo razonable (*Verkunft*) de lo jurídico-político. Cada una de estas presenta dos polos: "Por una parte, el polo de la interindividualidad: mercado, según la cara racional; y contractualidad interindividual, según la cara razonable. Por otra parte, el polo de la centricidad (en el sentido de constituir un centro, más que centralidad, 'estar al centro'): organización, según la fase racional, y contractualidad central, según la cara razonable. Esto es lo que entiendo por 'cuadrado metaestructural'" (Bidet, 2007: 250).

Quizá un cuadro sencillo sea útil para entender la propuesta de Bidet. Hay que decir que este cuadro no coincide con el ofrecido por Bidet (2007: 348), pero ayuda a esclarecer el despliegue del principio según el cual mercado y organización constituyen una unidad propia de la metaestructura.

Cuadrado metaestructural	
Cara racional	Cara razonable Razón jurídico-política
Polo interindividual: mercado	Contractualidad interindividual
Polo de la centricidad: organización	Contractualidad central

No es difícil percatarse de las razones por las que Bidet propone este "cuadrado metaestructural": el mercado es inconcebible sin organización, por lo menos en algún grado, pero eso no trae consigo de modo necesario que la organización tenga que ser autocrática y despótica. Puede plantearse, desde la propia formulación de la metaestructura, el principio del contrato que supone libertad individual e igualdad mercantil, y también la participación de todos los afectados en la determinación de las reglas que han de regir a todos. Con esto, Bidet divorcia al marxismo reconstruido respecto de la imagen autocrática del orden social vinculado con Stalin y que ha sido sistemáticamente asimilado en la idea del totalitarismo. Es evidente, que el intento de Bidet consiste en recuperar el liberalismo, pero en una típica formulación kantiana, para tratar de articularlo con la radicalidad de la tradición socialista. Y así, mediante un tratamiento crítico de Habermas y Rawls (un autor que lo influye poderosamente) recoge esta tradición para armonizarla con su propuesta metaestuctural. La estructura moderna de la persona consiste en su no dependencia, es decir, en su autonomía. La autonomía es preservada lo mismo que la igualdad.

> La exigencia de una aceptabilidad universal mientras tanto inscribe la coimplicación de la autonomía privada y la autonomía pública bajo una cierta primacía de la centricidad que designé como "la asimetría trascendental". El test, claramente formulado por Kant, de la universalidad [...] no exige que lo universal sea compatible con la idea que cada uno se hace de su bien: implica, al contrario, que cada uno en un mundo acabado se haga de su bien una idea compatible con el bien de los otros. Pero no se trata solamente de "bienes" privados, sino tanto del bien común como de la libertad común. Y solo se puede dar cuenta por razones aceptables para cada cual a través del discurso público (de todos a todos ante todos), o sea con una organización pública de la palabra pública, que define el Estado metaestructural (Bidet, 2007: 253).

En estas condiciones, la autocrítica social se mantiene siempre abierta. Esta formulación del cuadrado metaestructural se completa con un algoritmo que Bidet llama "trinomio metaestructural" formado por la articulación de economía, política y discurso. Los dos primeros presentan cada uno dos polos: el mercado y la organización, de donde se desprenden dos contractualidades: una interindividual y otra central (centricidad). Así, "la política solo es legítima si puede mostrarse racional, pero la misma racionalidad, destinada a buscar lo que es óptimo para todos, queda sometida a lo político, al juicio de todos. Es decir, a la deliberación de todos. La discursividad inmediata aparece así como el tercer término" (Bidet, 2007: 254).

Aunque Bidet se ha propuesto desarrollar un "anticontractualismo" radical, su planteamiento en realidad consiste en una recuperación del neocontractualismo pero ubicándolo en nuevas coordenadas. Afirma que esto no lo habían hecho ni Marx ni Hegel. El primero simplemente lo lanzó al terreno de las "robinsonadas", pero el segundo lo critica, lo recupera y le asigna un lugar en su propia elaboración filosófica jurídica.[1] Pasar por alto esta importante superación hegeliana del contractualismo indica un apresuramiento por la novedad y la originalidad.[2] Y quizá también por esa prisa por articular el contrato propio de los intercambios mercantiles privados con el contrato fundador del Estado, cometa un auténtico lapsus sintomático. Cuando está siguiendo pormenorizadamente la deducción marxiana del dinero respecto de la mercancía dice el autor:

> Aquí no se trata, por supuesto, de una decisión empírico-histórica que pondría aparte tal o cual mercancía. Sino del hecho mismo de la puesta aparte de una mercancía cualquiera que sea. Se trata de la institución de la moneda como institución de la relación social mercantil de la que es clave. Y no es comprendida como un invento ingenioso a lo Locke. La moneda no es descubierta, es puesta. Pero como la posición de un acto —el acto por el cual los contratos (intercambios) serán posibles entre personas supuestamente libres y

[1] En el periodo de Jena, Hegel hace esta superación del contractualismo clásico, al menos en dos ensayos: "Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural" y el "Sistema de la eticidad". Más tarde, ya instalado en Núrenberg, dedica varios cursos para sus estudiantes del *Gymnasium* a los temas de la moral, el derecho, la religión y el Estado: ahí vuelve a tratar al contractualismo clásico. La obra posterior, *Principios de la filosofía del derecho* (1988), insiste en el tema y repite la superación. Considérese la constelación completa de los textos: (Hegel, 1979a, 1982, 1979b).

[2] Esta premura se torna sospechosa cuando subsume la importante trilogía de Enrique Dussel en la teología de la liberación: Dussel (1985, 1988, 1990).

> racionales— que solo puede describirse en la forma de este acto que los clásicos han designado como el contrato social. Y Marx, en efecto, no encuentra otros términos más que los de Hobbes, "citados" en el lenguaje del Apocalipsis, para designar este acto con el cual todos proporcionan su poder a uno solo, sea a un príncipe formal, a una ley, principio de todo el orden social. Detrás de la cuestión empírica de la opción de tal o cual mercancía se oculta también otro problema, que es el del "comienzo" de la sociedad mercantil [...] Los hombres producen la ley mercantil y se prosternan ante ella, ante la divinidad que esta deviene cuando le ha sido conferida como todopoderosa. Porque es a la "bestia", dinero o mercado, que se han aliado instintivamente [...] Le piden consejo y le proporcionan a la bestia su potencia y su poder. En la lengua de Hobbes: "es como si cada uno le dijera a cada uno: autorizo a este hombre o a esta asamblea y le doy mi derecho de gobernarme a mí mismo, a condición de que le cedas tu derecho y que autorices todas sus acciones de la misma manera" (Bidet, 2007: 126-127).

Lo que dice Marx es que las mercancías se entregarán al equivalente general, el cual las homogeneizará haciendo abstracción de su valor de uso. Y sí cita el Apocalipsis pero para hacer una "metáfora teológica" que equipare al dinero con la "Bestia". No hay referencia alguna al contrato:

> La forma natural de esa mercancía se transforma por tanto en forma de equivalente socialmente vigente. Su carácter de ser equivalente general se convierte, a través del proceso social, en función específicamente social de la mercancía apartada. Es de este modo como se convierte en dinero. *Illi unum consilium habent et virtutem et protestatem suma bestiae tradunt [...] Et nequis possit emere aut vendere, nominis eius [Apocalipsis].* (Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la bestia [...] Y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre) (Marx, 1977: 106).

Como vemos, Hobbes sí se refiere al pacto que funda el Estado y Marx alude, lógica y metafóricamente, al dinero. Bidet no solo los hace análogos sino que los asimila el uno en el otro como si se tratara del mismo contrato. Esto que parece un detalle sin importancia muestra, a mi juicio, el forzamiento de la asimilación contractual como si el contrato mercantil que liga al poseedor de la fuerza de trabajo con la empresa fuera voluntario, y no un despliegue del capital como poder que aparece como si fuera de igualdad.

La cuestión del Estado

Quizá uno de los aspectos más relevantes de la obra de Bidet sea el tratamiento de la cuestión del Estado. Tal ha sido una de las temáticas más importantes del marxismo pues atañe no solo a la teoría sino también a la práctica política. La contribución de Bidet no es menor: el Estado es incorporado en el centro del despliegue del mercado y del capital. De esta manera se supera la típica referencia a la vinculación entre base económica y superestructura jurídico-política e ideológica, pero también la visión instrumentalista, el tratamiento estructuralista y la corriente derivacionista. Es curioso que aquí la revisión de Bidet no es exhaustiva. Tanto en los *Grundrisse* como en *El capital* el Estado se presenta en diferentes momentos muy puntuales y cumple siempre un papel necesario en la constitución y reproducción de la "forma capital". Marx trata explícitamente el Estado en relación con la moneda, como apunta Bidet, pero no solo ahí. También el Estado se menciona puntualmente como capitalista, como garante de las condiciones generales de la producción y también como propietario de la tierra. El Estado también ocupa un lugar explícito cuando se trata el tema del trabajo improductivo y el establecimiento de los límites de la jornada laboral. También trata el Estado en relación con la figura del *pauper* y como factor esencial en la acumulación originaria. Esos son lugares explícitos del tratamiento de Marx del tema del Estado (Ávalos, 1991).

Esto refuerza la tesis de Bidet según la cual "la organización", en particular la organización estatal, se localiza en cada uno de los momentos constitutivos del mercado y del capital. Por lo tanto, el Estado es susceptible de ser planteado en términos metaestructurales para ser desgajado respecto del capital. El Estado metaestructural no es un Estado de clases sino que se plantea en un nivel donde solo existen "individuos, productores cambistas", por ende, es un Estado mercantil, que es el Estado capitalista pero en el momento abstracto en el que se conocen únicamente las relaciones de mercado. Dice Bidet:

> Deberemos entonces dar cuenta del hecho que una "forma Estado" —para hablar en lenguaje de Marx, es decir una relación social específica, en la circunstancia jurídico-política— pertenece a la forma social mercantil en tanto que tal. Y deberemos interrogarnos también sobre la naturaleza de esta "forma", una vez reconocido el hecho de que la "metaestructura" no puede pensarse unilateralmente como mercantil, sino también como organizada. En suma, la pregunta planteada será la de la teoría metaestructural del Estado, en tanto preludio al concepto de Estado de clase capitalista (Bidet, 2007: 129).

Más adelante agrega:

> Será necesario construir el concepto de Estado metaestructural, el concepto de esta ficción que domina, al menos desde Hobbes, la filosofía política moderna. Que el Estado de derecho sea ficción no significa que sea ficticio. Ni simplemente contrafáctico. Porque es todo a la vez, indisoluble y contradictoriamente, pretensión de lo que debería ser y que es. Su estatuto ontológico, como veremos, es el mismo de la metaestructura (Bidet, 2007: 257).

Es importante señalar que es en el terreno de lo político y lo estatal donde el planteamiento de Bidet tiene mayores repercusiones porque desgaja al Estado respecto de la clase dominante, al precio, sin embargo, de recaer en una percepción instrumentalista, supuestamente superada. El Estado metaestructural resolvería la añeja cuestión de hacer pensable una superación política de la explotación capitalista y de sus agravios a la libertad, la igualdad y la razón.

De la metaestructura a la estructura

Aunque el peso del trabajo de Bidet está puesto en la metaestructura, esto no significa que se quede, como en el caso de otras propuestas, en la mera formulación de principios de justicia, instituciones y prácticas democráticas. Mantiene, en cambio, una posición crítica radical respecto de la explotación capitalista, de la estructura de clases y también del imperio.

En este nivel, el de la utilización creativa de *El capital* de Marx, Bidet destaca tres ideas que me parecen altamente significativas: *a)* el valor de la fuerza de trabajo depende de la lucha de clases, *b)* los trabajadores ubicados en la circulación del capital también son explotados y *c)* la figura del asalariado no está vinculada necesariamente con la acumulación del capital sino que puede plantearse en el plano de la metaestructura.

Aunque consecuente con la ubicación del asalariado como parte de la metaestructura y, por lo tanto, acorde con el razonamiento según el cual la existencia del asalariado no significa obligatoriamente explotación, ya en el análisis de la estructura capitalista Bidet enuncia su noción de clases sociales y reabre el expediente de la explotación, la exclusión y la dominación. "La estructura moderna de clase reagrupa, y opone, conjuntos de personas cuya situación y perspectivas más o menos comunes resultan de su lugar en los procesos capitalistas mercantiles y organizacionales, según relaciones sociales reproductibles de apropiación, de explotación, de exclusión y de

dominación, que forman también el contexto de sus relaciones interindividuales y el marco de su acción colectiva" (Bidet, 2007: 386, n.).

Lejos de diluir el tema de las clases sociales y de soslayar la cuestión de la explotación, Bidet vuelve sobre estos asuntos cruciales para comprender el mundo actual del capital, pero en realidad no era necesario el esfuerzo.

8. El socialismo ético

En el reino de los fines todo tiene o un precio o una *dignidad* […]
Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene
un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a
cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego,
sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*;
pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin
en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio,
sino un valor interno, esto es, *dignidad*.

Immanuel Kant

El trabajo es la sustancia y la medida inmanente
de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*.

Karl Marx

El socialismo de Marx nada tiene que ver con el comunismo soviético; tampoco con el régimen cubano o con los múltiples regímenes que se instauraron en el mundo de la segunda posguerra y que se amparaban en el nombre de Marx. Es inimaginable que el supuesto comunismo de los Jemeres Rojos de Pol Pot tuviera que ver con la idea de libertad y emancipación humana que construyó el filósofo de Tréveris. El socialismo de Marx tiene hondas raíces grecolatinas y judeocristianas; también tiene componentes iusnaturalistas, pero su gran influjo moderno vino del idealismo, de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Es un socialismo ilustrado y romántico, pero superado desde la alteridad radical de la clase trabajadora, por lo menos en aquella dimensión que no estaba subsumida en el capital, y cuya exterioridad le permitía encarnar la emancipación humana, precisamente desde su negatividad. De esta manera, el socialismo de Marx, por sí solo, significa la superación (a la manera hegeliana: *Aufhebung*) tanto del liberalismo como de la democracia y el republicanismo.

En este capítulo argumentaremos la tesis según la cual el socialismo de Marx no es una utopía sino una construcción filosófica de carácter ético. Primero nos plantearemos la pregunta ética central de Marx que es la que está relacionada con la explotación: ¿por qué es repudiable? Asociado con esta, y en el marco de una reflexión sobre la diferencia entre trabajo y fuerza de trabajo, se verá cómo emerge la cuestión kantiana de la dignidad, aunque, como es más que obvio, será necesario problematizar a Marx con

la ética cristiana. Justamente aquí es necesario vincular a Marx con Kant; lo haré de dos maneras; la primera es la exposición de los puntos nodales de la moralidad kantiana y, enseguida y de la mano de Oskar Negt (2004), vincularé a los dos filósofos alemanes. Ya sobre esta base, demostraré cómo el socialismo ético de Marx supera tanto el liberalismo y la democracia como el republicanismo.

¿Por qué es repudiable la explotación?

Dos ámbitos del acaecer humano llamaron poderosamente la atención del joven Marx cuando se acababa de graduar como doctor en filosofía por la universidad de Jena. Contaba con 24 años cuando se ocupó por primera vez de asuntos sociales y políticos. La Prusia conservadora y autoritaria de entonces constituyó el marco de las reflexiones de este joven hegeliano que denunciaba la excesiva distancia que separaba al Estado ético racional de las instituciones estatales existentes. La censura, la ausencia de publicidad (*Offentlichkeit*) de los debates de la Dieta —especie de asamblea estamental corporativa—, la actividad legislativa orientada hacia la defensa de los intereses de los grandes propietarios de tierra y la represión de esas "masas de pobres" alertaban su inquieta mente sobre la separación entre la realidad sociopolítica existente y la gran filosofía del Estado de Hegel. Era evidente que algo estaba "fuera de sus carriles". Marx trasladó, de la mano de Feuerbach, el debate acerca de la religión al examen de los asuntos políticos. Así como en la religión existía una escisión entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, en el seno de esta también se reproducía un desgarramiento entre la esfera jurídica y política en la que los seres humanos son libres e iguales, y la esfera de los intereses materiales, que para estas alturas ya había adquirido el nombre de "sociedad civil", caracterizada porque en ella prevalecían los intereses privados vinculados con la propiedad, el comercio y la industria. "La escisión del hombre en el hombre público y el hombre privado, la dislocación de la religión con respecto al Estado, para desplazarla a la sociedad civil, no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, la cual, por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre" (Marx y Engels, 1967: 25).

El mundo moderno se caracteriza, así, por la existencia de un Estado que no solo aparece como separado de la sociedad civil, sino que carece de la posibilidad de englobarla, no en el sentido totalitario de abarcarla para anular la libre individualidad, sino en la dirección hegeliana de la reconciliación racional de las particularidades en un ámbito universal. La vigencia

de la separación entre el Estado y la sociedad civil es testimonio de que los poderosos intereses privados que prevalecen en esta esfera dominan sobre los seres humanos de manera cotidiana.

> El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de esta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular* (Marx y Engels, 1967: 23).

Una comunidad política así constituida no es resultado de una emancipación humana, sino que es el producto de la imposición de una lógica de esclavitud en la entraña misma de la sociedad civil. Así, dirá Marx, el Estado democrático moderno sería la forma política que funciona como la contraparte necesaria para la reproducción de la esclavitud en la sociedad civil:

> La antítesis entre el *Estado representativo democrático* y la *sociedad burguesa* es la culminación de la antítesis *clásica* entre la *comunidad* pública y la *esclavitud*. En el mundo moderno, cada cual es a un tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad. Precisamente la *esclavitud de la sociedad burguesa* es, en *apariencia*, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por su *propia* libertad cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas. El *privilegio* es sustituido, aquí, por el *derecho* (Marx y Engels, 1967: 183).

Marx se percata, como vemos, de que la racionalidad del mundo moderno no alcanza para que los seres humanos vivan una condición genuinamente humana de existencia. Se instauran nuevas figuras de dominación que, esas sí, tienen la apariencia de libertad e igualdad.

La forma valor: Un poder éticamente transgresor de la dignidad

En principio, la forma valor aparece como una categoría económica. En realidad es la base de la crítica de la economía política, lo que significa que es un recurso del pensamiento orientado a desmantelar la certeza sensible según la cual la sociedad se identifica con la población y también la peregrina idea de que el orden social depende de la voluntad de los individuos. Cuando Marx planteó la forma valor se refirió a la relación entre seres humanos mediada por una abstracción que representa sintéticamente el tiempo de trabajo desempeñado, concretado en un producto y condensado en una expresión unitaria, el signo, con validez suprema. Más tarde la forma valor adquiere un carácter fluido y, entonces, habrá de ser conceptualizada como un proceso que, a un tiempo, unifica y separa a los sujetos en función de su trabajo social: "no lo saben, pero lo hacen". Estamos frente a categorías típicamente filosóficas como "representación abstracta", "tiempo", "signo", "ser comunitario" y "poder". Pero lo que aquí es peculiar es que estas abstracciones no solo están en el pensamiento sino que se traducen en formas y modos de actuación necesarias por parte de los sujetos. Ellos son sujetos en la medida en que quedan sujetados a la coerción de estas determinaciones abstractas. Su ser social queda formado y representado por estas abstracciones que se convierten en los medios y motores de la realidad efectiva. Así, la forma valor ayuda a comprender que los individuos deben mediar sus relaciones no solo por el lenguaje sino por una específica forma del lenguaje que es la del dinero y las mercancías, es decir, por el precio. La representación codificada por el precio permite acceder a la socialidad. Esto significa que la identidad de las personas únicamente se alcanza por medio del acceso a ese universo de abstracciones, ficciones y mitos y del que el sujeto retorna investido y revestido de su carácter social para poder llegar a ser un individuo con nombre propio o bien un grupo con membrete. Entonces, la realidad material del cuerpo de carne y hueso solo alcanza significado si pasa por este periplo simbólico e imaginario que le otorgará auténtica realidad efectiva.[1] Se desprende de aquí que el poder simbólico

[1] Anoto de pasada que la determinación del valor de la fuerza de trabajo en función de las necesidades vitales de un ser humano de carne y hueso parece abonar la idea de una "forma natural" de la vida humana; en cambio, cuando Marx agrega que para la determinación de ese valor ha de tenerse en cuenta el grado que ha alcanzado la civilización, aquella primera determinación queda superada en el sentido hegeliano, es decir, eliminada en el lugar que ocupaba en-sí, y levantada a otro horizonte de sentido en función de las relaciones que establece con otras determinaciones (para-sí).

de las abstracciones impone a cada cual su lugar en el mundo y sus determinaciones psíquicas y sociales. La relación entre seres humanos, entonces, nunca es directa sino oblicua, ya que ha de ser mediada por el universo de abstracciones realmente efectivas. Marx concluye: "los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros". (Marx, 1987: 92).

La forma valor, entonces, implica un proceso relacional que tiene en su seno una serie de imperativos para la acción recíproca y, por lo tanto, un modo de poder. Otra vez Marx:

> Los sujetos existen mutuamente en el intercambio solo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro. Existen unos para los otros solo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio y, al mismo tiempo que equivalentes, son indiferentes entre sí; sus restantes diferencias individuales no les atañen; todas sus demás cualidades individuales les son indiferentes (Marx, 1977: I: 181).
>
> En la conciencia de ambos individuos están presentes los siguientes puntos: *1)* que cada cual alcanza su objetivo solo en la medida en que se sirva del otro como medio, *2)* que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) solo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí), *3)* que es un *fact* necesario la reciprocidad según la cual cada uno es simultáneamente medio y fin y solo alcanza su fin al volverse medio, y solo se vuelve medio en tanto se ubica como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquel cuando es ser para sí. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente, como de un medio (Marx, 1977: I: 182).

El valor es el ser relacional que habita en los sujetos, los hace actuar, sentir y pensar, y se manifiesta en mercancías, dinero, y cada uno de estos dos factores posee materialidad y un signo representativo: el precio dará la realidad efectiva. La mercancía es la expresión abstracta de la intersubjetividad mercantil, pero también es la concreción condensada de la intersubjetividad productiva. Todo este proceso desemboca en el precio y, para ser más precisos, en el *poder del precio* que es una construcción simbólica que alcanza el estatuto de realidad efectiva. En consecuencia, la ficción y el mito son más reales que la realidad material. La sociedad en su conjunto, constituida como un ser simbólico e imaginario con poder propio, queda puesta como una constelación de imperativos que mandarán sobre el conjunto de los

seres humanos de carne y hueso. La población queda escindida de la sociedad. Las relaciones humanas no son, entonces, directas, sino que han de ser mediadas por las abstracciones codificadas según la lógica del valor-precio.

Kant con Marx

Si la relación entre Hegel y Marx ha generado permanentemente una amplia producción intelectual, el vínculo entre Kant y Marx no ha resultado tan recurrente ni tan fructífero. Tal situación no deja de sorprender pues, a primera vista, existe una afinidad inmediata entre la moralidad kantiana y la fuente moral de la crítica de Marx a la economía política. En ambos casos se concibe al hombre como un fin en sí mismo y se condena su uso como cosa. Bien miradas las cosas, Marx sostiene, al igual que sus antecesores Kant y Hegel, que el ser humano posee dignidad infinita y además las bases racionales suficientes y necesarias para iniciar un proceso de emancipación. Por alguna razón, más emparentada con la ideología que con la lógica, esta parte fundamental del pensamiento de Marx fue subordinada a consideraciones "materialistas" supuestamente más concretas y, como tales, medibles y ponderables, como el monto de plusvalor y la tasa de ganancia, y también a las consideraciones políticas y estratégicas de la lucha de clases. Y es que parecería como si el recurso a la dignidad infinita de los seres humanos alejara a Marx del materialismo y lo acercara a posiciones más bien metafísicas. Pero si nos preguntamos, de modo sencillo, cuáles son las razones por las que es condenable la explotación, o sea, cuál es el interés último de Marx al revelar que la ganancia del capital no proviene del mercado ni del riesgo del empresario, tendríamos que admitir que los presupuestos kantianos están presentes en el discurso crítico del pensador de Tréveris.

La moralidad kantiana

En 1781 Immanuel Kant publica la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Con esta obra su autor pretende desarrollar una revolución copernicana en el terreno de la teoría. Se trata de un cambio de método en el modo de pensar (*die veränderte Methode der Denkungsart*) según la expresión de Kant. En primer lugar se intenta establecer la posibilidad de un conocimiento *a priori*; en segundo lugar, se procurará traspasar los límites de la experiencia. Tales son las dos partes de la metafísica. Kant formula una de sus ideas centrales: el conocimiento racional solo puede referirse a fenómenos y no a las cosas en sí.

Si se identifica el fenómeno con la cosa en sí no puede plantearse lo absoluto o incondicionado, y si tal ocurre se llega a la imposibilidad del conocimiento. Por el contrario, "admitiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se reglan por estas [por estas cosas] como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se reglan por nuestra manera de representar, entonces desaparece la contradicción" (Kant, 1985: 90). Entonces, los objetos de la experiencia no los captamos como cosas en sí, estos objetos son fenómenos y como tales se reglan por nuestra manera de representar. Así, lo incondicionado se mantiene incondicionado, este no se halla en las cosas en cuanto nos son dadas sino en cuanto *no nos son dadas*, es decir, en las cosas en sí.

La razón especulativa, entonces, es impotente en el campo de lo suprasensible. Sin embargo, es posible encontrar en ese terreno el ámbito de la razón práctica: "existe una aplicación práctica y absolutamente necesaria de la razón pura [la aplicación moral] en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse no oponérsele, a fin de no caer en contradicciones consigo misma" (Kant, 1985: 92). Han quedado establecidos el ámbito y los límites de la razón teórica. Dicho en otras palabras, del *es* no se deriva el *deber ser*; sin embargo, la moral también entra dentro de férula de la razón; se trata, empero, de la razón práctica que se maneja, de todos modos, con los principios *a priori* de la razón. En este terreno, la razón indica imperativos categóricos con los cuales se regularán las relaciones de los hombres entre sí. Tales imperativos categóricos se formulan de tres maneras:

a) "Actúa siempre solo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal."
b) "Actúa de modo que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, sea siempre tomada como fin, nunca como puro medio."
c) "Actúa de modo que la voluntad por su máxima se tenga a sí misma como legisladora universal."

En estos tres principios se sintetiza la moralidad kantiana derivada de la razón práctica. Este es el marco general de donde se desprende el concepto del Estado. Antes de desarrollar este aspecto, conviene resumir los elementos fundamentales de la crítica de la razón teórica expuestos, en

la terminología kantiana, como estética trascendental y analítica trascendental. Espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible. Esto se trata en la parte analítica. Además, espacio y tiempo son condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos. No podemos tener conocimiento de las cosas en sí, sino en cuanto son objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómenos. De aquí que "todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la experiencia" (Kant, 1985: 92). Entonces, no podemos conocer los objetos pero sí podemos pensarlos:

> Para conocer un objeto se exige que podamos demostrar su posibilidad (ya por el testimonio de la experiencia de su realidad o *a priori* por la razón). Pero yo puedo pensar lo que quiera, con tal que no me ponga en contradicción conmigo mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar si en el conjunto de todas las posibilidades hay un objeto que le corresponda. Para dar una realidad objetiva a semejante concepto (es decir, posibilidad real, pues la primera era solamente lógica) necesita ya algo más. Pero ese algo más no es necesario buscarlo en las fuentes teóricas del conocimiento, porque puede estarlo en las prácticas (Kant, 1985: 92).

La crítica establece una distinción entre las cosas como objetos de la experiencia y esas cosas mismas como las cosas en sí. Si no se establece esta necesaria diferencia, o sea, si se identifica el fenómeno con la cosas en sí tenemos para el mismo objeto la misma significación. En cambio, haciendo la distinción entre fenómeno y cosa en sí, los objetos tienen una doble significación. En este caso el principio de causalidad atañe a las cosas solo tomadas en su primera significación, es decir, cuando son objetos de la experiencia "y no están sujetos a él [o sea, al principio de causalidad] por tanto en la segunda significación" (Kant, 1985: 93). Así las cosas, es posible una ciencia de la moral: "Para la moral solo se necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma, y al menos puede ser concebida sin ser indispensable un mejor conocimiento y por tanto no presenta ningún obstáculo al mecanismo natural de la acción misma (tomada en otra relación), la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo" (Kant, 1985: 93).

En las siguientes líneas Kant aclara en qué consiste plantear los límites de la razón especulativa y también la enorme utilidad que tiene:

> Yo no puedo pues, admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad para el necesario uso práctico de mi razón, sin negar al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la razón especulativa a vigorosos conocimientos; porque para llegar a estos tiene que servirse de principios que no alcanzando realmente más que a los objetos de la experiencia, demuestran así la imposibilidad de toda extensión práctica de la razón pura (Kant, 1985: 93).

Entonces, si no se le plantean los límites a la razón pura no se puede tampoco extender a la práctica la razón misma. Se debe distinguir entre el conocimiento puro y el conocimiento empírico. Kant acepta que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, pero también dice que no todos proceden de ella. Entonces se pregunta si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible. Este conocimiento se llama *a priori* y debe distinguirse del empírico en que las fuentes de este último son *a posteriori*, es decir, que las tiene por la experiencia. Y define Kant: "Entendemos [...] por conocimiento *a priori*, no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ella". Ahora bien: los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori* son la necesidad y la universalidad. Existen conocimientos cuyos objetos no pueden ser dados por la experiencia. De hecho, se emancipan de ella y "parece que extienden el círculo de nuestros juicios más allá de sus límites". Esos temas son Dios, la libertad y la inmortalidad. Para Kant es precisamente la metafísica la ciencia que tiene como fin los procedimientos para la resolución de esas cuestiones. Estas ideas son necesarias y universales pero no pueden ser conocidas por la razón teórica. Su pertinencia debe ubicarse en el terreno de lo práctico.

¿Crítica de la razón o razón crítica?

Pasemos al centro de lo que nos ocupa. Se trata, por supuesto, de la relación entre Kant y Marx. Se trata de preguntar por la significación que tienen la ética, la moral y la ley moral, los imperativos categóricos e hipotéticos, para la acción de los hombres que no quieren resignarse a la constitución dada del ser del mundo.

Si contemplamos el exterior del mundo de los objetos estamos obligados a considerar la participación del *yo* en el proceso de constitución. En Marx, la fuente de constitución es el trabajo vivo y en Kant, los rendimientos sintéticos de la legislación del *yo*. El lado subjetivo del mundo ocupa el

centro, pero se diferencian en el peso que conceden al contenido de verdad y de realidad del conocimiento. Para Marx la verdad está fundada en el contenido de realidad del conocimiento.

Son claves las cuatro preguntas de Kant, a saber: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar?, ¿qué es el hombre (*Mensch*)? El plano moral está inscrito en la segunda pregunta. Quedan separados el conocimiento respecto del deber. "Por muy rico en contenido que sea el conocimiento de la causalidad de las relaciones, este no añade nada a la cualidad moral de mis acciones. Así pues, *quid iuris?*, esto es, la validez intemporal, es lo que en Kant constituye el contenido de verdad en una acción".

Hay aquí una polaridad que llama la atención. Se trata de algo característico de la filosofía desde Heráclito y Parménides. Existe una contradicción entre el devenir, la transformación histórica de las cosas y lo incondicionado, las verdades intemporalmente válidas. "En el deber anida siempre un momento de pretensión absoluta", tenemos aquí la tensión entre saber y deber. Kant tenía intereses científicos, no cabe duda. De esta filosofía sobre lo que se puede saber, se desprende el ámbito de lo que se debe hacer. La incondicionalidad del deber es decisiva para la cualidad de la moralidad, por lo tanto el deber tiene que estar desligado de todas las implicaciones causales empíricas del mundo. El mundo empírico-causal y el mundo inteligible deben estar separados el uno del otro. "Sensibilidad y experiencia son para ambos la base del conocimiento científico. El materialismo de Marx es inconcebible sin ellas, y para Kant constituyen el segundo tronco del conocimiento" (Negt, 2004: 49).

Está claro que Kant fundamenta el antropocentrismo, pues su herencia cartesiana es indudable. El *yo*, la subjetividad, el ser humano, es promovido a primer motor del acontecer del mundo. El sumo bien de Aristóteles también interesó al ilustrado Kant. ¿Qué distingue al hombre de manera fundamental de cualquier cosa y de cualquier otro ser vivo? La razón y la dignidad. "Es verdad que Kant concede a la razón un rango elevado en la jerarquía de las facultades humanas, pero ella no es la característica distintiva central con respecto a todos los demás seres vivos. Esta característica es, antes bien, exclusivamente la facultad puesta en la disposición natural a la moralidad de, a partir de la libertad absoluta, darse a sí mismo y dar a otros seres vivos capaces de libertad leyes del trato pacífico entre los hombres" (Negt, 2004: 54). Tomemos momentáneamente algunos razonamientos básicos de este autor alemán vinculado a la Escuela de Fráncfort, que ha sido uno de lo pocos que ha relacionado a Kant con Marx en términos de

la moralidad. En efecto, Oskar Negt proporciona un atajo que nos permite visualizar apropiadamente la procedencia kantiana de la ética de Marx, piedra filosofal de lo que aquí llamo socialismo ético.

En principio, Negt examina las antinomias expuestas en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*. Una antinomia es una contradicción en el nivel del nomos o de la ley. Es una contradicción legal, una contradicción de una ley consigo misma.

1. "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está también encerrado en límites". Antítesis: El mundo no tiene comienzo, ni tampoco límites en el espacio, sino que es infinito, tanto respecto del tiempo como del espacio.
2. Lo compuesto y lo simple. El comienzo y lo absoluto.
3. La que aquí se analiza. "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que puede derivarse el conjunto de los fenómenos del mundo. Para la explicación de estos es además necesaria una causalidad por libertad." Antítesis: "No hay libertad, sino que todo el mundo sucede únicamente según las leyes de la naturaleza".
4. Hay un ser absolutamente necesario o ninguno.

La tercera antinomia es el *shibboleth*, las aguas divisorias que separan a los apologetas de la causalidad, que concentran toda su energía en la indagación de las causas hasta penetrar en los últimos elementos, de aquellos que descubren el comienzo absoluto, el primer motor, en el contexto cotidiano de los hombres. Dice Negt (2004: 57): "que el hombre esté liberado de las constricciones de la causalidad natural y sea capaz, en la historia de la especie, de dar un salto a la libertad, le proporciona un puesto en el mundo histórico que incluso modifica el concepto de causalidad. Él es libre de limitar su propia libertad por medio de leyes, y ese es el punto más alto de la capacidad de la libertad".

En la *Crítica de la razón práctica* ([1788] 1990b): Kant enlaza la libertad, la autonomía y la dignidad: "La escisión del sujeto en un carácter inteligible y otro empírico forma la base para la distinción entre cosa en sí y fenómenos y ha de considerarse el precio a pagar por el imperativo categórico, separado de todo motivo sensible". La libertad es el fundamento del ser de la ley moral, la ley moral, a la inversa, es el fundamento del conocimiento de la libertad. El respeto por sí misma de la ley moral y la obligación son for-

mas puras de expresión del deber a las que les es negado todo impulso empírico. Por esto, el imperativo categórico no proviene de las pasiones, ni de la "naturaleza humana", ni de otra fuente que no sea la razón. La segunda formulación del imperativo proporciona una clave invaluable para enlazar a Kant con Marx: "Actúa de forma tal que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio". En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1990a) Kant dice: "En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad". Dignidad, autonomía, conciencia de sí, posición erguida: estas son categorías que le confieren al deber incondicional sus caracteres concretos.

Para Marx el proceso de civilizar el mundo no es nunca el resultado de la acción moral individual o de la acción jurídica. Ambas cosas las intenta anclar en el ser social, con la esperanza de que el deber obtenga su fuerza de las leyes del movimiento social e histórico. En esto es muy hegeliano según Negt: el búho de Minerva no levanta el vuelo más que con el crepúsculo. ¿Cómo pueden entonces las condiciones sociales de las relaciones forzosas incluirse en el deber de la ley moral sin disolver la incondicionalidad del comportamiento moral? Dice Negt (2004: 65): "Marx se pone a buscar las palancas de la realidad que pueden accionar los sujetos para hacer así manipulable y consciente el deber dispuesto en el ser social y que empuja hacia su propia realización".

Asimismo, la doctrina de los dos reinos existe también en Marx; para él el conocimiento contiene un momento moral. Ser radical, dice Marx, es tomar la cosa de raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La crítica de la religión concluye con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, por lo tanto, con el imperativo categórico de derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, digno de desprecio. Es la lucha contra lo inmoral que reside en la esclavitud, la humillación, la soledad, el desprecio. Negt constata que incluso en pasajes marcadamente científicos y aparentemente libres de valoraciones en *El capital*, Marx se sirve de las categorías de moral y justicia para incluir su análisis en el mundo sentimental de la indignación. Por supuesto que Marx tenía esa intencionalidad: la emancipación humana, y no solo política, constituye quizá el *telos* de la crítica de la economía política. Pero aquí vuelve el fantasma, no del comunismo, sino de la conversión

del pensamiento de Marx con base legitimatora de la dictadura soviética. Los impulsos morales dirigidos contra la explotación, la injusticia y individualismo desolador se integran a la emancipación humana que no puede ser individual sino que ha de ser colectiva. Esto, más que en Marx, se encuentra en el *Anti-Dühring* de Engels. La relativización histórica de la moral universal siguió la ruta de "los intereses de clase", al grado extremo de un imperativo de emancipación expuesto por Leon Trotsky con una contundencia poco frecuente: "Desde el punto de vista de las 'verdades eternas', la revolución es, naturalmente, 'inmoral'. Pero eso solo significa que la moral idealista es contrarrevolucionaria, es decir, se halla al servicio de los explotadores" (Trotsky, 1973: 55). Más aún:

> El medio solo puede ser justificado por el fin. Pero este, a su vez, debe ser justificado. Desde el punto de vista del marxismo, que expresa los intereses históricos del proletariado, el fin está justificado si conduce al acrecentamiento del poder del hombre sobre la naturaleza y a la abolición del poder del hombre sobre el hombre. ¿Eso significa que para alcanzar tal fin todo esté permitido? [...] Está permitido —responderemos— todo lo que conduce *realmente* a la liberación de la humanidad (Trotsky, 1973: 79).

Así: "Cuando después de la Revolución de Octubre el Marx cortado a la medida leninista tuvo que funcionar como legitimación de lo existente, las preguntas por una vida digna y honrada surgidas en el día a día de los hombres perdieron todo significado" (Negt, 2004: 709). Esto se tradujo en que la conciencia y la responsabilidad se desvincularan de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial. Se erosionó la constitución de la moral bajo las condiciones de un socialismo que se procura a sí mismo la definición de lo real.

El *a priori* empírico designa lo siguiente: "cuanto mayor es la profundidad con la que una teoría se ocupa del mundo de experiencia presente e intenta comprenderlo en sus rupturas y en sus sueños, tanto más atemporal es su validez" (Negt, 2004:76). Reconocer el núcleo de temporalidad de la verdad no significa relativizarla sino todo lo contrario, a saber: la confirmación de contenidos de experiencia válidos. Negt pone el ejemplo de la formulación del imperativo categórico hecha por Adorno de que Auschwitz no se repita. "Este imperativo categórico no ha surgido de la libre autolegislación, sino que es aversión hecha carne, expresión del dolor físico insoportable" (Negt, 2004:78).

Así que, el imperativo categórico del socialismo ético está enunciado por Negt de un modo ejemplar: "Educar para la mayoría de edad, cultivar la capacidad de autonomía humana y, sobre todo, vencer la frialdad social: estas son características esenciales para que el imperativo categórico de no permitir que Auschwitz se repita pueda ser transformado en exigencia cotidiana" (Negt, 2004:78). La nueva formulación del imperativo categórico según Hans Jonas: "Actúa de un modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la posibilidad futura de una vida semejante" o "no pongas en peligro las condiciones para la subsistencia indefinida de la humanidad en la tierra" o "comprende en tu elección presente la futura integridad del ser humano en cuanto objeto concomitante de tu querer" (*apud* Negt, 2004: 78-79). Dice Marx:

> Desde la posición de una formación económica más elevada de la sociedad, la propiedad privada del planeta por parte de individuos aislados parecerá algo tan completamente absurdo como la propiedad privada de un hombre por parte de otro hombre. Incluso una sociedad entera, una nación, es más, todas las sociedades contemporáneas juntas, no son propietarias de la tierra. Son solo sus ocupantes, sus usufructuarios, y tienen la obligación en cuanto *boni patres familias* de dejársela mejorada a las generaciones siguientes (Marx, 1977: III: 987).
>
> El socialismo —comenta Negt— consiste en no desperdiciar ni dejar que se pudra la cosecha producida por el propio capitalismo, sino en recolectarla de forma adecuada y respetuosa con la dignidad humana. *Esta es la auténtica idea original del socialismo en Marx*, y lesionaríamos nuestra propia comprensión de nosotros mismos si no fuéramos ya capaces de distinguir la historia del abuso de las ideas, que puede estar completamente preparada en los textos originales, de las auténticas ideas fundamentales (Negt, 2004: 90).

La relación entre la ética de Kant y la teoría de Marx no es tan sencilla como pudiera parecer. En efecto, existen indudables afinidades, sobre todo en la consideración de fondo de que el hombre es un fin en sí mismo y que tiene dignidad infinita. Pero la ética de Kant es idéntica a la de Marx. No sucede así porque el planteamiento de Marx posee un "legado muy peligroso y cargado de consecuencias de la filosofía hegeliana [que consiste en] el hecho de que conciencia y responsabilidad se desvinculen de la incondicionalidad de una responsabilidad individual y existencial" (Negt, 2004: 75). Esto se ha traducido, como hemos visto, en relativizar la moralidad. Por supuesto, cuando se pretende establecer una relación abstracta

entre Kant y Marx se requiere necesariamente remitirse a Hegel. Y eso por dos razones básicas e ineludibles: Hegel proviene de Kant, a quien dirige una crítica permanente, y Marx proviene de Hegel, con quien mantuvo relaciones más bien ambiguas. Considero que en el discurso de Negt hay apenas un par de menciones a Hegel y ambas son negativas: la primera es aquella de que el búho de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo, y la segunda, más importante, cuando trata de explicar por qué en el marxismo se difuminó el peso del imperativo categórico.

La filosofía hegeliana se configuró desde las entrañas mismas de la filosofía de Kant. Esta le da a Hegel la inspiración y la materia para incorporarse a la polémica del ateísmo, para revalorar la figura de Jesús de Nazaret y, no menos importante, para subrayar las razones de la positividad de la religión cristiana. La *positividad* significa que una doctrina moral al afirmarse y extenderse en la práctica, o sea, al institucionalizarse, entra en contradicción con sus propios postulados morales. Si el joven Hegel comprende esta dinámica de la religión es precisamente porque localiza en el kantismo, o sea en el imperativo categórico, en el mecanismo egocéntrico o solipsista en el que descansa, la fuente de esta inversión autocrática. En otras palabras, la contradicción entre el estalinismo y el planteamiento de Marx no se debe adscribir a Hegel y a su nefasta influencia sobre Marx sino a algo más complejo que se relaciona con la propia lógica de la moralidad kantiana; es decir con su abstracción y su formalismo. Hegel critica eso de Kant, y a partir de esta crítica planteó su idea de la eticidad. En Hegel no hay libertad sin razón, pero esta no es solipsista sino intersubjetiva y encarnada históricamente; eso le permite dirigir su pensamiento a la comprensión del mundo y, en consecuencia, a advertir las posibilidades y los límites de la acción individual.

En contraste con la "acción comunicativa" algunos hegelianos han propuesto la relevancia de la "interpasividad", para tener más elementos de comprensión del mundo de hoy. Al superar la moralidad kantiana, Hegel procuró llevar a unidad lo que el entendimiento separa, y el resultado fue un planteamiento que prepara al pensamiento para seguir la dinámica contradictoria de las cosas mismas que atañen al espíritu, es decir, los asuntos humanos. Indignarse respecto de que estos asuntos hayan adoptado un carácter catastrófico para la mayor parte de los seres humanos no es suficiente, porque esta indignación no atiende a las razones profundas de por qué las cosas son como son. Hegel da esta posibilidad sin descartar el imperativo categórico: la autoconciencia lo requiere, es un momento de su desa-

rrollo, pero no es la conclusión final y definitiva. El imperativo categórico es la formulación, en términos filosóficos, del espíritu de una época, de esa época en la que "los hombres se dejan dominar por abstracciones". ¿Y no es plausible señalar que el imperativo categórico es una forma de existencia o un fenómeno o una forma de manifestación de una determinada figura de la intersubjetividad llamada "forma valor" y que tiene su peculiaridad en ser una atracción realmente efectiva en la vida cotidiana, en la materialidad, pero sobre todo en la estructura libidinal, en la dinámica del deseo y en las fantasías de los sujetos? Esta es la historicidad que se puede extraer de una lectura hegeliana de Marx, más aún, de una reformulación hegeliana de Marx. Tal lectura se plantearía el tema del imperativo categórico pero se haría una pregunta más sencilla y modesta: ¿Por qué los seres humanos no actúan de acuerdo con ese imperativo? ¿De dónde provienen las miserias de este mundo? ¿Por qué el típico recurso a la educación fracasa una y otra vez para formar seres humanos responsables? Y es que de todos modos se actúa en función de imperativos que dicta un mundo de la vida determinado. Considérese desde esta perspectiva el tan actual fenómeno de la migración y se advertirá el atolladero en el que incurre una posición meramente kantiana, como se ejemplifica en el caso de Habermas. La migración sigue independientemente de la voluntad de los migrantes y de los (hostiles) anfitriones. Aun así y contra todo, diría Hegel, la libertad se abre paso. Por supuesto que esta forma de percibir las cosas resulta chocante para la sensibilidad militante compartida por muchos que, afectados por el síndrome de la decimoprimera tesis sobre Feuerbach, o afectados quizá de un narcisismo extremo, o de una necesidad terapéutica aplastante, consideran que hay que actuar, hoy, aquí, y a como dé lugar. La razón aconseja prudencia en la acción. También aconseja comprender, y eso incluye comprender el soporte obsceno del ser o la inquietud de lo negativo.

En realidad, fueron pocos los autores de la tradición marxista en sus primeros desarrollos que hicieron una reflexión importante sobre la ética en el socialismo de Marx. Lo que se cultivó fue, sobre todo, la extensión y expansión de la crítica de la economía política tomada como clave interpretativa de la "estructura" social. Quizá haya sido "el renegado Kautsky" quien sí llamó la atención acerca de la vinculación entre la ética y la concepción materialista de la historia (Kautsky, 1980). Con todo, la raíz ética del socialismo de Marx es lo que permite hacer un ejercicio de superación tanto del liberalismo como de la democracia. Superación no quiere decir rechazo o negación simple sino incorporación de lo negado en un nivel superior.

La superación (*Aufhebung*)

Los conceptos políticos, decía Bobbio, son conceptos polémicos porque forman parte de la lucha política, así que su significado depende de quién, contra quién y en qué circunstancias se usan. Otro ángulo de análisis de esta problemática proviene de la afirmación de Carl Schmitt según la cual todos los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. En efecto, la política moderna está secularizada, pero se nutre no solo del lenguaje de la teología sino también, en muchos aspectos, de las religiones. Es un aspecto que no conviene descuidar porque, en efecto, encontraremos lógicas propias de la religión en varios "ismos" que nos hemos propuesto interpretar.

La polisemia del lenguaje político no es solo un problema lingüístico o semántico, sino un tema de construcción de la realidad significativa del mundo social. No se construye la realidad material pero sí su significación. El arsenal con el que se analiza la política, es decir, el que usan la ciencia política y la filosofía política, está formado por las mismas palabras usadas en la arena política. Sin embargo, el uso descriptivo del lenguaje difiere notablemente de su uso axiológico o prescriptivo. Las palabras pueden ser categorías o conceptos dependiendo del sentido hermenéutico del discurso. El uso científico del lenguaje político no tiene por qué coincidir con su uso en la lucha política; lo mismo sucede con el tipo de razonamiento y argumentación que se usa en uno y otro escenario. Así, aunque las palabras sean las mismas que se utilizan en ambos escenario, su articulación en los enunciados, esto es, su uso estructural, es notablemente diferente. Una buena estrategia usada por el Bobbio consistió en ordenar por parejas los conceptos a fin de que uno de ellos adquiriera sentido siempre en conexión adecuada con su antagónico o semejante pero divergente. Se trata de una definición reflexiva, mínima técnica para hallar un significado básico. Así por ejemplo, Bobbio forma las siguientes parejas, no necesariamente dicotómicas: autocracia-democracia, liberalismo-democracia, igualdad-libertad, democracia-república, izquierda-derecha, Estado-sociedad civil, política-moral. En algunos casos, la dualidad se ve rebasada y entonces recurre a una tríada: modelo aristotélico-modelo iusnaturalista-modelo hegeliano/marxiano. Algunos de sus seguidores han transitado la misma ruta, al comparar o contraponer dos términos políticos con base en dos autores: Hobbes (autocracia)-Rousseau (democracia), Locke (liberalismo económico)-Kant (liberalismo jurídico), Schmitt (conflicto)-Arendt (consenso), Kelsen (derecho)-Schmitt (poder). Si bien en un primer momento

puede ser atractiva esta manera de acercarse a la compleja problemática de la teoría política, es verdad que esta forma de proceder no abona a la comprensión filosófica de los grandes sistemas y esto tiene una poderosa razón. Señalemos en primer lugar la limitación lógica de este proceder, el cual, por lo demás, sus seguidores han caracterizado como "la manera de analizar la filosofía política de lo que ahora ya se conoce como la 'Escuela de Turín'". Una mera comparación de términos puede ser útil en la vida cotidiana pero se encierra una dificultad lógica cuando se tiene la pretensión de que las palabras se usen como categorías y conceptos. Cuando estas categorías y conceptos son políticos la agrupación no es fácil porque el sentido de cada término no puede ser discrecional o arbitrario, sino que está anclado a una primera determinación espaciotemporal. Para poner un ejemplo más que claro: el término "Estado" prácticamente carece de peso teórico en la tradición anglosajona, al contrario de la francesa y, por supuesto, de la alemana. En la misma época, por ejemplo, el siglo XVIII, el Estado tiene un significado muy diferente dependiendo del lugar en el que se piensa. Lo mismo ocurre con el término mismo de "política", que posee un sentido más empírico y pragmático en Estados Unidos que en España, Francia o Alemania.

El análisis lógico de un término político debe contrastarse con su propia negación determinada, para lo cual, primero, ha de hacerse una operación lógica singular. En un primer momento, un término es en sí, pero así, aislado, no significa nada; el contraste con todo lo que no es, puede ser útil porque indica todo lo que ese término no es, pero todavía hay que encontrar la negación que lo contrasta de manera precisa. He aquí la determinación por reflexión o especulativa, es decir que el "ser" de algo se contrasta en relación con su negación determinada. El hallazgo de un contrapunto es establecer la identidad de un término en relación con otro término: es el "para sí" y, por lo tanto, es relacional. Sócrates, Platón y Aristóteles hicieron continuamente estas determinaciones contrastantes. El primero, por ejemplo, comparó la política que hacía él mismo con la que hacían los sofistas. La primera era una política auténtica, genuina o verdadera porque respondía al concepto de política o a la idea de política, mientras que la segunda era inauténtica, falsa o apócrifa: la de los sofistas era pseudopolítica. Este método lo continuó Platón en innumerables ocasiones para plantar el sentido de lo bueno, lo bello y lo justo. Por su parte, Aristóteles recopilaba información empírica, pero lo importante era el uso de categorías metafísicas o abstractas para clasificar aquellos datos empíricos. Y he aquí que, bien reflexionado el asunto, emerge un momento teórico abstracto que posibilita precisamente

la comparación. Por ejemplo, para Aristóteles las formas de constitución se clasifican de acuerdo con el número de gobernantes (el número tiene una raigambre pitagórica), pero también de acuerdo con el criterio del sentido de la actividad gubernativa: o se gobierna para todos o solo para una parte de la polis; esa parte pueden ser los mismo gobernantes, situación de donde proviene la voz "autocracia", una forma de gobernar que consiste en gobernar para sí mismo. Aquí se expresa con claridad el criterio que sirve para clasificar las formas de constitución: gobernar para todos responde al "ser" de la polis; gobernar para una parte, en cambio, desvía el actuar del ser que lo define. Por eso según el Estagirita hay tres formas rectas de constitución y sus correspondientes desviaciones: las rectas son la monarquía regia, la aristocracia y la *politeia*, mientras que las desviadas son la tiranía, la oligarquía y la democracia demagógica. Lo que interesa aquí es dilucidar el criterio abstracto con el cual procede la clasificación comparativa de las formas de constitución, a fin de dejar establecido que las comparaciones categoriales implican un momento abstracto a través del cual es posible construir la determinación reflexiva o relacional.

Una categoría recibe su contenido de otra categoría, pero esta vinculación entre las dos requiere una mediación doblemente negativa, es decir, que se ubica fuera de ambas categorías comparadas pero les sirve de vínculo a las dos. Contraponer dos términos distintos no necesariamente constituye una dicotomía; para que esta se produzca es necesario que sean mutuamente negativas, lo cual significa que una no simplemente niega a la otra (pues son muchas las posibilidades de negación, muchos los objetos que "no son" la categoría tratada) sino también que una está implicada en la otra. Así por ejemplo el amor no solo es lo contrario del odio sino que, en cierto sentido, el amor es odio; lo mismo ocurre con la ley y su transgresión: la ley es crimen; derecho y poder no solo se contrastan sino que el derecho implica su contrario (y además, ese contrario es su fundamento). De este modo, las comparaciones de la Escuela de Turín son arbitrarias y, por lo tanto, para nada son filosóficas. Representan, en cambio, una cobertura fraseológica de los clásicos que sirve para permitir la entrada de posiciones ideológicas previas. Es una nueva escolástica del conservadurismo revestido de odas y apologías al liberalismo y a la democracia. El talón de Aquiles de esta supuesta Escuela está en el tratamiento que hace de los autores que Bobbio aborda solo superficialmente (lo cual, por lo demás, no le impide juzgarlos acremente): Hegel y Marx. Ambos son autores que se le dificultan al autor italiano. Y es que Hegel, y tras sus huellas Marx, desplegaron un poderoso

pensamiento que desentrañó los fundamentos de la forma social moderna. No hay un solo texto de Bobbio que demuestre su inmersión en el método de estos dos pensadores. Cuando Bobbio trata la vinculación entre liberalismo, socialismo y democracia, parece que un gran demócrata concilia la irrenunciable libertad individual con el sentido de justicia, es decir, que quedan articulados el liberalismo y el socialismo. "De todo un poco", sería el método, pero lo que sí hay que rechazar de plano es cualquier tipo de autocracia y por supuesto el totalitarismo. ¿Dónde queda, en esta argumentación, el sentido descriptivo de la filosofía política (es decir, el tratamiento del ser) y, sobre esta base, del deber ser? Por supuesto que la composición de una ideología o de un sistema de creencias no está normativizada, pues basta con que se cumpla el principio de no contradicción para que distintos elementos embonen apropiadamente. Es dable, en este sentido, mezclar ideologías o fragmentos de ellas. Veamos cómo Marx describe la socialdemocracia:

> A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático; a las exigencia democráticas de la pequeña burguesía se las despojó de la forma meramente política y se afiló su punta socialista. Así nació la *socialdemocracia* [...] El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía. Por mucho que difieran las medidas propuestas para alcanzar este fin, por mucho que se adornen con concepciones más o menos revolucionarias, el contenido es siempre el mismo. Este contenido es la transformación de la sociedad por la vía democrática, pero una transformación dentro del marco de la pequeña burguesía (Marx, 1971: 56).

Como se desprende de aquí, al calor de acontecimientos políticos álgidos (se trata de los acomodos institucionales posteriores a la revolución de 1848 en Francia) emergen con una velocidad apabullante estas mezclas o combinaciones de ideologías políticas puras. Esto en sí mismo es una lección acerca del pragmatismo político que consiste básicamente en moderar la aplicación de los principios ideológicos dadas ciertas circunstancias. También es posible inferir que las lecciones históricas impulsan las combinaciones de ideologías políticas, a fin de evitar las caídas en opciones consideradas inaceptables. Obviamente las grandes lecciones políticas del siglo XX fueron las Guerras Mundiales, las autocracias de todo talante, los totalitarismos, los

campos de concentración y de exterminio y, no menos importante, los imperialismos. Es comprensible que se valoren positivamente la democracia, la república y el Estado de derecho, y que esto busque armonizarse con un sistema económico de libertad regido por el mercado. De ahí que una propuesta de mezcla ideológica entre el liberalismo, el socialismo y la democracia, resulte atractiva y éticamente viable y poderosa.

Pero es precisamente aquí donde se inicia la labor de la filosofía política crítica que se encuentra en la base del socialismo científico, cuya primera misión es describir procesos y fenómenos. Y en este punto suele contraponerse el positivismo con la "teoría crítica"; es una contraposición necesaria, por supuesto, pero hay que llevarla a fondo, al límite de su propia superación (*Aufhebung*). La actitud metodológica positivista de separar juicios de hecho respecto de los juicios de valor siempre previene del escolasticismo y el dogmatismo; además, es un buen soporte para alejarse de las falacias de autoridad y de reducción del todo a la parte. Pero toda disección del mundo de los fenómenos es ya crítica, pues de lo que se trata es de pasar por el tribunal de la razón el conjunto de fenómenos que solo son como la punta de un iceberg: se trata de situarlos en el horizonte que les sirve de base. La crítica puede hacer esta superación auténticamente dialéctica.

La filosofía política de Marx no es una especie de sentimentalismo o emotivismo ("sentipensante") que puede llegar a una actitud dogmática, moralizante y peligrosamente pulsional. Si bien la política se alimenta con estos ingredientes, la filosofía política de Marx puede ver todo esto con su microscopio o telescopio propios.

Ahora bien, ¿cómo se realiza la superación que hace el socialismo ético de Marx de las ideologías o posiciones ético políticas de la época moderna? ¿Cuál es el resultado de este análisis? ¿Las perspectivas ético políticas son sinónimos de ideologías? Para que un cuerpo de ideas sea algo más que un mero ramillete de creencias es necesario que tenga una fundamentación (filosófica) de carácter ético. La ética es la parte de la filosofía que se plantea el estudio de la moral y expone lo que se considera bueno y justo. Esto no es suficiente, sin embargo, pues la mera moral es impotente para constituirse en obligación: ha de ascender a norma obligatoria y, por lo tanto, coercitiva. Es ahí cuando se asciende al plano político, pues este campo no es solo el de los acuerdos vinculantes mediante las palabras sino que también es el reino de la fuerza física y de su utilización legítima.

Así pues, a diferencia de la ideología, una perspectiva ético política contiene una fundamentación, es decir, una propuesta racional capaz de argumentar desde ciertos principios *a priori*. La mera ideología, en cambio, sustituye la fundamentación racional por falacias dirigidas al sentimentalismo, las emociones, las pasiones, los afectos, a fin de generar una empatía moral. Cuando se enfoca la política ha de ser posible ubicar fuerzas desplegadas en un campo de operaciones o en una arena de lucha por el poder supremo; al mismo tiempo, tal lucha implica la posibilidad de llegar a acuerdos o a la aceptación forzada de los mismos, por lo cual siempre que se piensa en política, filosóficamente o no, se ha de reflexionar sobre los componentes pasionales o pulsionales involucrados en una confrontación por el mando. La lucha por el poder no es científica sino precisamente ideológica y, en el mejor de los casos, ético política. En este sentido, no está separada la moral de la política sino que su conexión es compleja, mediatizada y acusa una peligrosa tendencia a métodos inquisitoriales. ¿Hay algún antídoto para esta tendencia?

En cuanto al socialismo diremos, en primer lugar, que es el nombre genérico de varias corrientes de pensamiento que reclaman la realización del principio de la igualdad de todos los seres humanos. Su origen se remonta al cristianismo en cuanto a la universalidad del principio de la igualdad tanto frente al judaísmo, que solo lo remitía al pueblo elegido, como frente a la justificación del principio articulador de las sociedades hierocráticas: los hombres no son iguales pues existe la superioridad y jerarquía mostradas en la disposición para arriesgar la vida misma por una causa altruista. Así se forma la nobleza tanto del carácter como del grupo de los mejores, la aristocracia.

Si el trabajo es lo que dio fundamento a la propiedad según el liberalismo, el mismo principio actúa en el socialismo, pero su consideración es diferente: el trabajo es social, colectivo, comunitario. La división del trabajo social determina que se experimente individualmente pero solo como una concreción empírica.

El socialismo anterior a Marx se nutre de las utopías del Renacimiento. Charles Fourier, Saint Simon y Robert Owen quizá sean los representantes más destacados del utopismo que diseñaba modelos de socialidad donde no hubiera ni relaciones de dominación ni desigualdad. Frente a este socialismo utópico Karl Marx desplegó un socialismo científico en la medida en que su postulación se basaba en una descripción objetiva del sistema social implicado en las relaciones mercantil capitalistas. El criterio

de justicia del socialismo marxiano recrea una formulación neotestamentaria: "De cada cual según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades". Con este principio queda fracturada la legitimidad de la propiedad privada basada en el trabajo individual. El egocentrismo y el narcisismo se quedan suspendidos en el aire pues lo que otrora se presentaban como intereses legítimos se revelan como actitudes individuales enajenadas y fetichizadas de una reificación de los humanos y una humanización de las cosas. Este mundo invertido tiene como resultado la deshumanización de los hombres que se traduce en su bestilización. La fraternidad queda puesta como una idea ingenua frente al egoísmo exacerbado. El trabajador colectivo, abstracción real del proceso efectivo del trabajo, se enfrenta al universo de abstracciones reales fetichizadas de la mercancía, el dinero y el capital. En cuanto horizonte ético político el socialismo significa una crítica de corte kantiano a la dominación capitalista por irracional y absurda, pues lo que acumula son signos de valor que funcionan como poder de disposición del trabajo ajeno. La dialéctica civilización-barbarie queda comprendida en este despliegue argumentativo.

El sustento teórico del socialismo es particularmente sólido y agudo. Su referencia principal es la crítica de la economía política de Marx, que es un desmontaje del discurso de Adam Smith y David Ricardo. No es una crítica en el sentido convencional de condena moral o de indignación emotiva, afectiva o sentimental; se trata, antes bien, de una rigurosa revisión conceptual y categorial de la arquitectura del discurso económico, ciertamente desde un horizonte trascendental de tipo kantiano. Esta lógica negativa descubre que la tendencia del capital a acumularse desemboca en la instauración de un sistema global monopólico que niega el libre mercado. Lenin llamó imperialismo a esta fase superior del capitalismo. Es de una ingenuidad pasmosa identificar el sistema de libre mercado con la configuración histórica socioestatal que se concretó históricamente en el siglo xx. La sociedad de masas y consumo masivo, ecocida e imperialista, está basada en la acumulación ampliada del capital potenciada por la ciencia y la tecnología cosificadas en tanto saber que se compra y se vende: "Cuando el capital enrola la ciencia a su servicio, la mano rebelde del trabajo aprende siempre a ser dócil" (Ure *apud* Marx, 1977).

Pues bien, el socialismo es en primer lugar un sistema de ideas trascendentales que funcionan como horizonte de comprensión de la forma social. Esta tiene una expresión discursiva como conocimiento económico pero posee una dimensión empírica existencial en la subsunción de la ma-

terialidad a las formas abstractas de la mercancía, el dinero y el capital. Cada una de estas formas significa relación social determinada por un poder abstracto, ajeno, extraño y hostil. La relación de dominación es entre personas pero se disimula mediante las relaciones impersonales de mercado. Cuando los liberales defienden el sistema de libre mercado, lo que en realidad protegen es el sistema elitista de la empresa monopólica. Y entonces opera la dialéctica liberalismo-conservadurismo: en un primer momento estas ideologías están enfrentadas o se contraponen, pero después, en un segundo momento, establecen una identidad necesaria: las jerarquías sociales y raciales, el sistema de privilegios y la desigualdad quedan resguardados por el discurso liberal aunque, cuando así lo hace, se revela como profundamente conservador.

Superar el liberalismo

Las condiciones *sine qua non* de la modernidad política son la libertad subjetiva y la vida política secularizada. Son fenómenos de la vida moderna el surgimiento de la sociedad en cuanto expresión referida a vínculos entre individuos racionales que deciden de acuerdo con una "voluntad de arbitrio", a diferencia de la forma comunitaria tradicional donde se siguen los dictados de una voluntad sustancial por costumbre. Para decirlo en términos durkheimianos, la solidaridad orgánica es la que prevalece en la vida moderna, mientras la solidaridad mecánica lo hace en las condiciones premodernas o tradicionales. Este elemento sirve para fijar un criterio de demarcación entre las diferentes perspectivas ético-políticas a fin de dilucidar descriptivamente en qué consiste la conversión de los "principios ético políticos" en prácticas políticas determinadas. Es posible fijar los criterios con los cuales es posible hacer una comparación científica entre las tres constelaciones ético políticas propuestas. Ya sobre esta base será posible localizar los puntos que podrían funcionar como elementos de articulación para una propuesta ética política que pueda enfrentar el malestar político de nuestra época. Debemos ubicar el criterio de justicia fundamental planteado y su argumentación o fundamentación desplegada.

El liberalismo es una perspectiva ético política que posee obviamente un principio, a saber, el de la libertad. Isaiah Berlin advirtió la existencia no de uno sino de dos conceptos de "libertad". Recientemente Axel Honneth sostuvo que no eran dos sino tres los conceptos de libertad. Libertad negativa es la que reclama actuar sin obstáculos y sin coerción: es la libertad que se puede resumir como "hacer lo que se quiere". Habría una sutil diferen-

cia entre actuar sin encontrarse con diques para conseguir los propios fines o satisfacer los intereses individuales y actuar sin depender de otro. Como sea, es esta la libertad negativa. La libertad positiva, en cambio, es aquella que plantea que se es libre cuando no se obedece a otra ley que aquella que uno mismo se ha dado; otra forma de expresarlo es que libertad es hacer lo que las leyes permiten… siempre y cuando las leyes hayan sido hechas por aquel que las ha de obedecer. Habría un tercer concepto de libertad: Remito a un texto mío de 1996: "En la obra de Marx […] el tema de la libertad es absolutamente central. El veredicto del filósofo de Tréveris es contundente: la forma social capital niega la libertad. A partir de esta idea, a la libertad negativa y positiva, Marx agrega un nuevo concepto de libertad como ausencia de dominación. En realidad, este nuevo contenido para el concepto de libertad no hace sino rescatar el sentido de la tradición griega clásica y también de la liberal" (Ávalos, [1996] 2001: 26).[2] Por supuesto que el principio de la libertad existe desde antes del liberalismo y además el liberalismo no es el único que lo adopta como fundamento ético. La libertad de los modernos es individual, es subjetiva.

Localizar el criterio de justicia del liberalismo impone hurgar en el proceso histórico en el que, a decir de Hirschman, la explicación de la conducta humana sustituyó a las pasiones por los intereses. En efecto, cuando la vida social europea fue paulatinamente subsumida por la forma mercantil, el mercantilismo se abrió paso como primera corriente de economía política. Las pasiones que llevaban al pecado cedieron el lugar a los legítimos intereses de los individuos. Bernard Mandeville pudo argumentar que los vicios podían generar bienes públicos o virtudes públicas. ¿Cómo fue posible esta conversión? La ambición, la codicia y la búsqueda del placer ahora podían ser legítimos si se fundamentaban en el trabajo propio. Sí: el trabajo considerado individualmente sacralizaba la propiedad privada. Lo que se posee es el fruto del trabajo propio, entendido como esfuerzo (hilo delgado pero resistente y poderoso que vincula esta visión con el sentido bíblico), dedicación, capacidad, inteligencia y astucia. Así, quien no trabaje no merece poseer. La burguesía se configuraba desde el *ethos* del trabajo. El atesoramiento y la acumulación, la búsqueda del dinero y de las comodidades dejó de verse como algo negativo. La Reforma protestante fue determinante en este giro ético. El cristianismo podía ser conciliado con el atesoramiento y,

[2] Fue en 1997 cuando Philip Petit publicó su *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, en el cual expone su idea de la libertad como "no dominación".

por supuesto, con la acumulación del capital. No hay pecado. Roma es el despotismo: los principales argumentos habían brotado de la pluma de Ockham, pero se habían convertido en una revolución teológica por la interpretación de Calvino y Lutero. Los monarcómacos desempeñan un papel revolucionario nada despreciable: le arrancan al papa y a Roma la legitimidad otorgándosela a los príncipes. El Estado absolutista es ya moderno y su abstracción se va a conservar aun en la democracia más radical, pues si es democracia lo es como régimen de un Estado, uno, nacional y soberano. La vida civil y política burguesa se abre paso. El liberalismo económico puede ser hermanado con el liberalismo jurídico y político.

¿Cuál es la política propia del liberalismo? Resulta casi una obviedad que la democracia y la república sean las expresiones políticas naturales del principio liberal, todo esto superpuesto en una economía de mercado. Pero el mercado capitalista tiende al monopolio y este, como se sabe, implica la sumisión del individuo, lo que también sucede bajo el supuesto de la "sociedad de masas", de la "democracia dirigida" y del "gobierno de los expertos". El liberalismo cae en una paradoja: o se niega como mero liberalismo y se adapta a justificar el imperio del gran capital, o se mantiene como una perspectiva ética de carácter romántico.

Superar la democracia

Finalmente, debemos entender el papel de bisagra que tiene la democracia. Si bien todos los conceptos políticos son significantes vacíos y solo en una particular cadena de significantes adoptan un contenido determinado, con la democracia sucede esto pero de manera aguda. Si hay un significante vacío por antonomasia es precisamente el de la palabra "democracia". La señal de que la democracia es un significante vacío es que siempre requiere adjetivos. De origen antiguo, el uso moderno de esta palabra no tiene nada que ver con el poder del *demos*. Es el pueblo el sujeto soberano de la modernidad, y *demos* ha sido comprendido como "pueblo". El pueblo, en realidad, es una abstracción. Lo que está en juego en la vida política moderna es precisamente la representación de ese pueblo. El procedimiento clásico de esa representación es la elección, que en sí mismo es de carácter aristocrático (se elige a los mejores) aunque si contemplamos la democracia ateniense clásica de inmediato se aclara que la asamblea deliberativa como poder principal no gobierna directa y permanentemente sino que admite cierto grado de representación. El *quid* de esta democracia es que todos participan en la asamblea sin importar su clase social; como en "todas partes" los po-

bres son mayoría, el régimen democrático quedó asociado con la idea del gobierno de los pobres. Esta idea es inexacta toda vez que la peculiaridad de la democracia es que hace abstracción de la condición social. Este rasgo la capacita para ser adoptada en la vida moderna, pues esta también hace abstracción de la situación social para instituir la condición ciudadana. La escisión moderna entre el "cielo del mundo político" y el territorio de los intereses materiales (una recreación de la separación agustiniana entre la Ciudad de Dios y la ciudad de los hombres), confiere a la democracia una preferencia sobre los demás regímenes políticos.

Bibliografía

Adler, Max. 1981. *La concepción del Estado en el marxismo*. México: Siglo XXI.

Almeyra, Guillermo (coord.). 1998. *Ética y rebelión. A 150 años del Manifiesto Comunista*. México: La Jornada Ediciones.

Althusius, Johannes. 1990. *La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Althusser, Louis, Giuseppe Vacca, Norberto Bobbio, N. Badaloni *et al*. 1982. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México: Folios.

Altvater, Elmar. 1985. "Notas sobre algunos problemas del intervencionismo de Estado", en Heinz Rudolf Sonntag y Héctor Valecillos, *El Estado en el capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI.

Anderson, Perry. 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico.* México: Siglo XXI.

Anderson, Perry. 1987. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Anderson, Perry. 1993. "Modernidad y revolución", en Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por Asalto.

Anderson, Perry. 2000. *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.

Anderson, Perry. 2008. *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.

Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. 2007. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro.

Arteta, Aurelio. 1993. *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid: Ediciones Libertarias.

Arthur, Christopher J. 2002. "La lógica de Hegel y *El capital* de Marx", *Economía Política*, núm. 17, pp. 141-165.

Arthur, Christopher J. 2015. "Marx, Hegel and the Value-Form", en Fred Moseley y Tony Smith, *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*. Chicago: Haymarket Books.

Artous, Antoine. 2016. *Marx, el Estado y la política*. Barcelona: Sylone.

Artous, Antoine *et al.* 2016. *Naturaleza y forma del Estado capitalista*. Buenos Aires: Herramientas Ediciones.

Ávalos Tenorio, Gerardo. 1991. "El problema del Estado en Marx en la Crítica de la economía política", tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ávalos Tenorio, Gerardo. [1996] 2001. *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Ávalos Tenorio, Gerardo. 2006. "La resurrección de Leviatán", *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, núm. 12.

Ávalos Tenorio, Gerardo. 2015. *La estatalidad en transformación*. México: Itaca/UAM-X.

Ávalos Tenorio, Gerardo y Joachim Hirsch. 2008. *La política del capita*l. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Avineri, Shlomo. 1972. *Hegels Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bahro, Rudolf. 1979. *La alternativa. Crítica al socialismo realmente existente*. Madrid: Editorial Materiales.

Baran, Paul A. 1985. *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*. México: Siglo XXI.

Baudrillard, Jean. 1985. *La izquierda divina*. Barcelona: Anagrama.

Baudrillard, Jean. 1988. *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.

Baudrillard, Jean. 1990. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.

Bauman, Zygmunt. 1999. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bensaïd, Daniel. 2013. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramientas Ediciones.

Berlin, Isaiah. 1974. "Dos conceptos de la libertad", en Anthony Quinton, *Filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berman, Marshal. 1985. "Brindis por la modernidad", *Nexos*, núm. 89, mayo.

Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Bernstein, Eduard. 1982. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.

Biblia Nueva Española. 1975. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bidet, Jacques. 1985. *¿Que faire du Capital? Philosophie, économie et politique dans «Le Capital» de Marx*. París: Presses Universitaries de France.

Bidet, Jacques. 1999. *Théorie générale. Refundation du marxisme*. París: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques. 2007. *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El capital*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Bloch, Ernst. 1985. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto. 1981. *Studi hegeliani*. Turín: Giulio Einaudi.

Bobbio, Norberto. 1989. *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto. 1992. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica

Bobbio, Norberto. 1999. *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto *et al.* 1978. *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México: Universidad Autónoma de Puebla.

Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. 1985. *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo.

Bonefeld, Werner y John Holloway (comps.). 1994. *¿Un nuevo Estado?* México: Editorial Cambio XXI/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/Distribuciones Fontamara.

Bonnet, Alberto y Adrián Piva (comps.). 2017. *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Buenos Aires: Herramientas Ediciones. Libro digital disponible en: herramienta.com.ar

Bourgeois, Bernard. 1972. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bruhat, Jean. 1975. *Marx/Engels. Biografía crítica*. Barcelona: Martínez Roca.

Caligaris, Gastón y Guido Starosta. 2015. "Which 'Rational Kernel'? Which 'Mystical Shell'? A Contribution to the Debate on the Connection between Hegel's *Logic* and Marx's *Capital*", en Fred Moseley y Tony Smith, *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*. Chicago: Haymarket Books.

Carcanholo, Reinaldo. 1982. *Dialéctica de la mercancía y teoría del valor*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana.

Castoriadis, Cornelius. 2013. *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.

Cerezo Galán, Pedro. 2000. "En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu*", en Mariano Álvarez Gómez y Ma. Del Carmen Paredes Martín (eds.). *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Cleaver, Harry. 1985. *Una lectura política de* El capital. México: Fondo de Cultura Económica.

Constant, Benjamin. 1978: *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*. México: UNAM.

Cornú, Auguste. 1965. *Carlos Marx. Federico Engels*, 3 tomos. Buenos Aires: Platina y Stilcograf.

De Giovanni, Biagio. 1984. *La teoría política de las clases en* El capital. México: Siglo XXI.

Derrida, Jacques. 2003. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.

Domenech, Antoni. 1989. *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica.

Dülmen, Richard van. 2016. *El descubrimiento del individuo 1500-1800*: Madrid: Siglo XXI.

Dunayevskaya, Raya. 2010. *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Buenos Aires: Biblos.

Dussel, Enrique. 1984. "Estudio preliminar", en Karl Marx, *Cuaderno tecnológico histórico*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Dussel, Enrique. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. 1988. *Hacia un Marx desconocido.* México: Siglo XXI/UAM-I.

Dussel, Enrique. 1989a. "La configuración del proceso global. Primera parte del 'Manuscrito principal' del tomo III de El Capital", *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. extraordinario.

Dussel, Enrique. 1989b. *Filosofía de la liberación*. México: Editorial Filosofía y Liberación.

Dussel, Enrique. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI/UAM-I.

Eagleton, Terry. 2015. *Por qué Marx tenía razón*. México: Ariel.

Echeverría, Bolívar. 1986. *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

Echeverría, Bolívar. 1998. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Elster, Jon. 1991. *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo XXI.

Enzensberger, Hans Magnus. 1974. *Conversaciones con Marx y Engels*, 2 tomos. Barcelona: Anagrama.

Escorcia Romo, Roberto y Mario L. Robles Báez. 2016. *Dinero y capital. Hacia una reconstrucción de la teoría de Marx sobre el dinero*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Itaca.

Ferguson, Adam. 2010. *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Akal.

Fernández Buey, Francisco. 2009. *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández Santillán, José. 1988. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fernbach, David. 1979. *Marx: una lectura política*. México: Era.

Feuerbach, Ludwig. 1995. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Fine, Ben y Alfredo Saad-Filho. 2013. El capital *de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Finelli, Roberto. 2004. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Turín: Bollati Boringhieri.

Fineschi, Roberto. 2006. *Marx e Hegel. Contributi a una riletura*. Roma: Carocci editore.

Fioravanti, M. 2001. *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta.

Fischbach, Franck (coord.). 2012. *Marx. Releer* El capital. Madrid: Akal.

Foley, Duncan K. 1989. *Para entender* El capital. *La teoría económica de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Furet, François. 1992), *Marx y la Revolución Francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fusaro, Diego. 2017. *Todavía Marx. El espectro que retorna*. Barcelona: El Viejo Topo.

Foucault, Michel. 1991. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Fourier, Charles. 1973. *La armonía pasional del nuevo mundo*. Madrid: Taurus.

Freud, Sigmund. 1990. *Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras Completas*, tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Gargarella, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Gil Villegas, Francisco. 1988. "Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 133.

Gilly, Adolfo. 1983. "Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica", *La Batalla*, núm. 4.

Gilly, Adolfo. 1991. "1989", en Arturo Anguiano (coord.). *El socialismo en el umbral del siglo* XXI. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ginés de Sepúlveda, Juan. 1987. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gould, Carol C. 1983. *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guastini, Ricardo. 1984. *El léxico jurídico del Marx liberal*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Guastini, Ricardo. 1986. *El léxico jurídico del Marx feuerbachiano (La filosofía política de la alienación).* México: Universidad Autónoma de Puebla.

Guiddens, Anthony, Jürgen Habermas, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer y Joel Whitebook. 1991. *Habermas y la modernidad.* Madrid: Cátedra.

Habermas, Jürgen. 1981. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. 1989a. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen. 1989b. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

Harvey, David. 2005. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979a. *Sobre las maneras de tratar científi-*

camente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho. Madrid: Aguilar.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979b. *Propedéutica filosófica*. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1984. "La positividad de la religión cristiana", en *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1985. *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1988. *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1993. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar. Disponible en: https://aprendizaje.mec.edu.py/aprendizaje/system/content/0c59c97/content/Hegel,%20Georg%20Willhelm%20Friedrich%20(1770-1831)/Hegel-%20Ciencia%20de%20la%20Logica.pdf

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Juan Pablos.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2007. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. José María Ripalda (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Heinrich, Michael. 2008. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.

Holloway, John. 1993. *Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra*. México: UNAM.

Holloway, John. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramientas Ediciones/Universidad Autónoma de Puebla.

Honneth, Axel. 2007. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Hyppolite, Jean. 1969. *Studies on Marx and Hegel*. Nueva York: Basic Books.

Jameson, Fredric. 2013. *Representar El capital. Una lectura del tomo 1*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jappe, Anselm. 2016. *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de calabaza.

Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe*, vol. VII. Fráncfort: Suhrkamp Verlag.

Kant, Immanuel. 1985. *Crítica de la razón pura*, 2 tomos. Barcelona: Orbis.

Kant, Immanuel. 1986. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel. 1987. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel. 1990a. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Kant, Immanuel. 1990b. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.

Kantorowicz, Ernst H. 1985 *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza.

Kapp, Ivonne. 1979. *Eleanor Marx. La vida familiar de Carlos Marx (1855-1883)*, tomo I. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Kaufman, Walter (ed.). 2010. *Debating the Political Philosophy of Hegel*. Piscataway: Aldine Transaction.

Kautsky, Karl. 1980. *Ética y concepción materialista de la historia.* México: Pasado y Presente.

Kelsen, Hans. 1982. *Socialismo y Estado.* México: Siglo XXI.

Kroner, Richard. 1981. *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

Kwant, Remy. 1967. *La filosofía de Carlos Marx*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Labarriere, Pierre-Jean. 1985. *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laski, Harold. 1979. *El Estado.* San Salvador: UCA Editores.

Lefort, Claude. 1991. *Ensayos sobre lo político*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Lefort, Claude. 2004. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.

Lipovetsky, Gilles. 2000. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Locke, John. 1983. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.

Löwy, Michael. 1972. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI.

Lukács, Georg. 1969. *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México: Grijalbo.

Lukács, Georg. 1970. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo.

Lyotard, Jean-Francois. 1993. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Barcelona: Planeta Agostini.

Macpherson, C.B. 1979. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.

Maffesoli, Michel. 2007. *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.

Maguire, John M. 1984. *Marx y su teoría de la política.* México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Marzoa, Felipe. 1983. *La filosofía de El capital*. Madrid: Taurus.

Marx, Karl. 1953a. "Manifest der kommunistischen Partei", en *Die Frühe Schriften.* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Marx, Karl. 1953b. *Die Frühe Schriften.* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Marx, Karl. 1970. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* México: Grijalbo.

Marx, Karl. 1971. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. México: Grijalbo.

Marx, Karl. 1972. *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlín: Dietz Verlag.

Marx, Karl (1974a), "Kritik des Hegelschen Staatsrechts", en *Marx-Engels Werke* (*MEW*). Berlín: Dietz, Verlag.

Marx, Karl. 1974b. *Ökonomische Manuskripte 1857-1858, Marx Engels Werke* (*MEW*), Berlín: Dietz Verlag.

Marx, Carlos *et al.* 1975 *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, Karl. 1977. *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos (8 vols.). México: Siglo XXI.

Marx, Karl. 1979. *Crítica del Programa de Gotha*. República Popular China: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Marx, Karl. 1980a. *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. México: Era.

Marx, Karl. 1980b. *Teorías sobre la plusvalía*, 3 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl. 1982a. *Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl. 1982b. *Progreso técnico y desarrollo capitalista*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, Karl. 1984a. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Marx, Karl. 1984b. *El capital. Capítulo VI (Inédito)*. México: Siglo XXI.

Marx, Carlos. 1984c. *Cuaderno tecnológico-histórico*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Marx, Karl. 1986. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl. 1987. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 vols. México: Siglo XXI.

Marx, Karl. 1988. *Los apuntes etnológicos de Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, Karl. 1994. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta Agostini.

Marx, Karl. 2005. *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*. México: Itaca.

Marx, Karl. 2009. *Las crisis del capitalismo*. Madrid: Sequitur.

Marx, Karl. 2012. *Sobre el suicidio.* Barcelona: El Viejo Topo.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1967. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1968. *Cartas sobre* El capital. Alcantarilla: Edima.

Marx, Karl y Arnold Ruge. 1973. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1975. "Manifest der Kommunistischen Partei", en *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Band I. Berlín: Dietz Verlag, pp. 383-451.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1977. *Obras Escogidas*. 2 t. Moscú: Progreso.

Marx, Karl, Nicolai F. Danielson y Friedrich Engels. 1981. *Correspondencia 1868-1895*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1982. *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación.

Marx, Karl y Friedrich Engels. 1994. "Manifiesto del Partido Comunista", en Karl Marx, *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta Agostini.

Mathias, Gilberto y Pierre Salama. 1986. *El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al Tercer Mundo*. México: Era.

McCarthy, George E. 1990. *Marx and the Ancients. Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*, Lanham: Rowman & Littlefield.

McLellan, David. 1971. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martínez Roca.

McLellan, David. 1983. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona: Crítica.

Mehring, Franz. 1967. *Carlos Marx. Historia de su vida*. México: Grijalbo.

Merquior, José Guilherme. 1989. *El marxismo occidental*. México: Vuelta.

Miliband, Ralph. 1983. *El Estado en la sociedad capitalista*. México: Siglo XXI.

Miranda, Porfirio. 1978. *El cristianismo de Marx*. México: S.P.I.

Miranda, Porfirio. 1989a. *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. México: UAM-I.

Miranda, Porfirio. 1989b. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México: UAM-I.

Mondolfo, Rodolfo. 2006. *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Buenos Aires: Claridad.

Montesquieu, Charles Louis. 1987. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.

Morin, Edgar. 2010. *A favor y en contra de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Moseley, Fred y Tony Smith (eds.). 2015. *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*. Chicago: Haymarket Books.

Musto, Marcello (coord.). 2011. *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI.

Musto, Marcello (ed.). 2018. *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Negt, Oskar. 2004. *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas.* Madrid: Trotta.

Oakley, F. 1980. *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*. Madrid, Alianza.

Olin Wright, Erik. 1983. *Clase, crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI.

Olive, León. 1985. *Estado, legitimación y crisis*. México: Siglo XXI.

Ortega Reyna, Jaime. 2018. *Leer* El capital, *teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México: UNAM.

Ortega, Reyna, Jaime. 2019. *La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Doble Ciencia Editorial.

Pashukanis, Evgen. 1976. *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.

Pérez Cortés, Sergio. 1987. "El concepto y su política", en G.W.F. Hegel, *Dos escritos políticos*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Pérez Cortés, Sergio. 2010. *Karl Marx. Invitación a su lectura*. México: UAM.

Pérez Soto, Carlos. 2008a. *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Itaca.

Pérez Soto, Carlos. 2008b. *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago de Chile: Editorial Arcis.

Pinto, Armando. 1978. "Presentación", en *¿Existe una teoría marxista del Estado?* México: Universidad Autónoma de Puebla.
Platón. 2000. *La República*, México: UNAM.
Popper, Karl R. 1989. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
Popper, Karl R. 1992. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza/Taurus.
Postone, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.
Postone, Moishe. 2007. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo.* Madrid: Traficantes de sueños.
Poulantzas, Nicos. 1976. *La crisis de las dictaduras. Portugal, Grecia, España*. México: Siglo XXI.
Poulantzas, Nicos. 1984a. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.
Poulantzas, Nicos. 1984b. *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
Poulantzas, Nicos. 1984c. *Fascismo y dictadura*. México: Siglo XXI.
Poulantzas, Nicos. 1987. *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
Prieto, Fernando. 1983. *El pensamiento político de Hegel*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas Madrid.
Quintanilla, Lourdes. 1982. "Reflexiones en torno a la tiranía", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm 110.
Rawls, John. 1985. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
Reichelt, Helmut. 1971. *Zur logischen Strucktur des Kapitalsbegriffes bein Karl Marx*. Fráncfort: Europäische Verlagsanstalt.
Ricardo, David. 1987. *Principios de economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
Ripalda, José María. 1978. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
Robles Báez, Mario (comp.). 2005. *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM-X.
Robles Báez, Mario L. 2011. *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio*. México: UAM.
Rojo, Luis Ángel y Víctor Pérez Díaz. 1984. *Marx. Economía y moral*. Madrid: Alianza.
Romero, José Luis. 1987. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Madrid: Alianza.
Rossi, Mario. 1974. *La génesis del materialismo histórico*, 3 tomos. Madrid: Alberto Corazón Editor.

Rosdolsky, Román. 1983. *Génesis y estructura de* El capital *de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. México: Siglo XXI.
Rousseau, Jean-Jacques. 1989. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
Rubel, Maximilien. 1974. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, 2 vols. Buenos Aires: Amorrortu.
Rubin, Isaak. 1982. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: Siglo XXI.
Sánchez Vázquez, Adolfo. 1980. *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
Schmidt, Alfred. 1975. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid. Taurus.
Schmitt, Carl. 1985. *El concepto de lo político*. México: Folios.
Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
Smith, Adam. 1984. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
Smith, Adam. 1997. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
Sohn-Rethel, Alfred. 1981. *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Barcelona: El Viejo Topo.
Solari, G. 1946. *Filosofía del derecho Privado,* vol. 1. Buenos Aires: Depalma.
Solzhenitsyn, Alexandr. 2005. *Archipiélago Gulag I. Ensayo de investigación literaria (1918-1956)*. Barcelona: Tusquets.
Sonntag, Heinz Rudolf y Héctor Valecillos. 1985. *El Estado en el capitalismo contemporáneo*. México: Siglo XXI.
Sperber, Jonathan. 2013. *Karl Marx. Una vida decimonónica*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
Stedman Jones, Gareth. 2018. *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Madrid: Taurus.
Trotsky, León. 1973. *Su moral y la nuestra*. México: Juan Pablos.
Uchida, Hirsoshi. 1988. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Londres y Nueva York: Routledge.
Uchida, Hiroshi. 2015. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Londres: Routledge.
Ullman, Walter. 1985. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza.
Vattimo, Gianni. 1994. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Planeta Agostini.
Veraza Urtuzuástegui, Jorge. 1996. "Karl Marx y la política", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París Pombo (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*. México: UAM-X.
Vincent, Jean-Marie (1977), *Fetichismo y sociedad*, México: Era.

Wheen, Francis. 2000. *Karl Marx*. Barcelona: Debate.
Zahar, Renate (1976), *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, México: Siglo XXI.
Zeleny, Jindrich. 1988. *La estructura lógica de* El capital *de Marx*. México: Grijalbo.
Žižek, Slavoj. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
Žižek, Slavoj. 1994. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Argentina, Nueva Visión.
Žižek, Slavoj. 1998. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
Žižek, Slavoj. 2002. *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia: Pre-textos.

Hemerografía

Críticas de la economía política (CEP), 1979, Edición Latinoamericana, núm. 12/13, julio-diciembre.
Críticas de la economía política (CEP), 1980, Edición Latinoamericana, núm. 16/17, julio-diciembre.

Ética y política en Karl Marx
se terminó de imprimir en la Ciudad de México
en octubre de 2021 en los talleres de Impresora
Peña Santa S.A. de C.V., Sur 27 núm. 475, Col. Leyes
de Reforma, 09310 Ciudad de México.
En su composición se utilizaron tipos
Bembo Regular y Bembo Italic.

Títulos más recientes

Rehacer el mundo
Arturo Anguiano

Política y violencia
Valeria Fernanda Falleti, Edgar Miguel Juárez Salazar, Rafael Delgado Deciga (coords.)

Con la vida en un bolso
Alejandro Cerda García

Los proyectos católicos de nación en el México del siglo xx
María Gabriela Aguirre Cristiani y Nora Pérez Rayón (coords.)

Formación ciudadana en estudiantes universitarios
Ma. Guadalupe González Lizárraga, Rocío López González, Gladys Ortiz Henderson (coords.)

La solemnidad del poder y sus fisuras en el fotoperiodismo de Christa Cowrie
Elsie Marguerite McPhail Fanger





www.terradelibros.com



Una corriente subterránea transita la obra de Karl Marx (1818-1883), considerada desde una perspectiva filosófica: se trata de una ética que no debe ser reducida a una mera "moral revolucionaria". La ética es la parte de la filosofía que se interroga acerca de las razones de las normas de conducta moral, y constituye, hoy en día, una de las asignaturas más importantes de la agenda de la humanidad, pues todos surcamos la vida "en el mismo barco". Reparar en esta dimensión de la obra de Marx la restituye en su fortaleza actual, pues su teoría de la explotación, de la dominación, y su propuesta de emancipación son más vigentes que nunca.

La época actual refleja la agudización de las características presentes en la obra de Marx, pero esta no puede ser leída como antaño. Se requiere hacer evidentes sus descubrimientos científicos, incluso como teórico de la política porque en ellos fundaba la necesaria convicción de que entre los seres humanos no debe prevalecer la esclavitud, la servidumbre, o peor aún, la sumisión a poderes fantasmales y abstractos como el del dinero; aquel "Dios" que contiene al trabajo mismo, pero bajo su forma fetichista o demoniaca de capital. De estos temas trata este libro que es, a un tiempo, una invitación y un desafío. La invitación es a adentrarse a la obra de Marx desde una perspectiva no reductivamente económica; el desafío, en cambio, consiste en mostrar que este filósofo del siglo XIX todavía tiene mucho que aportarnos para la comprensión de los tiempos que corren.





